

Forma y contenido

Una interpretación del idealismo británico

Michele Cardani



FACULTAT DE FILOSOFIA

PROGRAMA DE DOCTORAT EN

FILOSOFIA CONTEMPORÀNIA I ESTUDIS CLÀSSICS

FORMA Y CONTENIDO

UNA INTERPRETACIÓN DEL IDEALISMO BRITÁNICO

MICHELE CARDANI

DIRECTORS:

PROF. DR. SALVI TURRÓ I TOMÀS

(UNIVERSITAT DE BARCELONA)

PROF. DR. RENATO PETTOELLO

(UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO)

TUTOR:

PROF. DR. SALVI TURRÓ I TOMÀS

(UNIVERSITAT DE BARCELONA)

TESI DOCTORAL

A mis maestros, también amigos.
A mis amigos, también maestros.

A Laura, por haberme enseñado que
"milioni di rose non profumano mica
se non sono i tuoi fiori a fiorire"

A Juan
(ahora sí: filósofo de los c...)

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS

La realización de este trabajo no habría sido posible sin el apoyo de Salvi Turró y Renato Pettoello, quienes han creído en este proyecto y lo han respaldado en todo momento. Gracias sobre todo por haber sido excelentes maestros. Como decía Weber, *los profesores con vocación para aconsejar a la juventud y que se han ganado la confianza de esta deben hacer su labor en la relación personal con sus alumnos*: ellos lo hacen todos los días.

En estos cuatro años muchas personas me han soportado, animado, ayudado, aconsejado y aguantado. Todas no caben en esta página, por lo que me limitaré a recordar a Marco Tamborini, Simona Vella, Alessandro Vegetti, Simone Bracchi, Alex Mumbrú, Linda di Pede y Aron, Borja Calleja, la gran familia de "La Bordeta 45", los compañeros de GEFCA, los Sulzano Boys y todos los amigos de Palazzolo.

Gracias también a mi hermano, porque en el fondo *ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείττων*.

Gracias a mis padres, más "idealistas" que yo, porque *los hijos aprenden más por lo que eres que por lo que les enseñas*—¡y ellos me han enseñado mucho!

Gracias a Laura, amiga, compañera, y mi más vivo apoyo, por su amor y su paciencia, igualmente infinitos.

INTRODUCCIÓN

I – CUESTIONES PRELIMINARES

La opinión según la cual el Reino Unido es una tierra *esencialmente* empirista y el planteamiento anglosajón *indiscutiblemente* anti-idealista, olvida confrontarse al menos con tres generaciones de pensadores que, reunidos por temas e intenciones bajo el nombre de *idealistas británicos*, han dominado la escena filosófica del otro lado del canal de la Mancha durante gran parte el siglo XIX y en las primeras décadas del siglo XX.

Aunque aquella opinión sigue gozando de cierto favor por parte de la crítica y del público menos experto,[1] numerosos e interesantes estudios publicados a lo largo de las últimas décadas la han refutado ampliamente.

No cabe duda, sin embargo, de que son necesarios trabajos ulteriores para comprender e interpretar de la forma más correcta posible este movimiento filosófico. Motivo de ello, no solo es el injusto olvido histórico en el que se halla, lo cual justificaría ya de por sí una más alta consideración, sino también la relevancia actual de algunos problemas planteados por aquellos pensadores en aquellos años, puesto que de su comprensión pueden depender (y, en efecto, dependen) cuestiones teoréticas vivas y presentes en el debate contemporáneo.[2]

---

1 Como ha sido recientemente observado, «la crónica de la filosofía británica tal y como se enseña en nuestras universidades se acaba con Mill para empezar otra vez con Russell y Moore, como si no hubiese pasado absolutamente nada en el periodo intermedio. Pero, cuando intentamos llenar ese vacío, ¡qué sorpresa se nos presenta! No solamente nos encontramos con un entero mundo de filosofía olvidada e inexplorada, sino que descubrimos que se caracteriza por elementos marcadamente distintos respecto a cualquier cosa de curso más reciente» (W.J. Mander, *British Idealism. A History*, Oxford University Press, Oxford 2011, p. 1).

2 Baste con pensar, *exempli gratia*, en el renovado interés hacia el origen de la filosofía analítica, o el retorno en auge del hegelianismo. La bibliografía es muy vasta, pero los siguientes textos pueden ayudar a dibujar un cuadro suficientemente completo: K. Brinkmann, *Idealism Without Limits: Hegel and the Problem of Objectivity*, Springer, Dordrecht-Heidelberg-London-New York 2011; H.F. Fulda, "La philosophie de Hegel—avec la métaphysique et sans elle", en J.F. Kervégan; B. Mabille (eds.), *Hegel au présent. Une relève de la métaphysique?*, CNRS Éditions, Paris 2012, pp. 93-127 ; P. Hylton, "Hegel and Analytic Philosophy", en F.C. Besier (ed.), *The*

De hecho, la mayor parte de los textos que presentan de forma más o menos general el desarrollo y la evolución del idealismo británico (antiguos o más recientes) pueden ejemplificar dos planteamientos distintos: por un lado, se podrían agrupar los que se basan en argumentos de carácter histórico; por otro, los que intentan reconstruir *más teoréticamente* algunas cuestiones metafísicas. Los trabajos del primer grupo son ciertamente fundamentales, ya que el contexto cultural y social que contribuye a la explosión de filosofías idealistas en el Reino Unido no puede ser olvidado: además, si se reconoce casi unánimemente que por "idealismo británico" se entiende justamente el resultado de «la influencia del idealismo filosófico alemán sobre el pensamiento británico»[3], es porque existen numerosas pruebas históricas de tal influencia, las cuales han sido ampliamente discutidas y comentadas. En el mismo sentido, incluso la debatida teoría continuista de Muirhead ocupa un lugar prestigioso.[4] Los estudios que intentan ofrecer puntos

---

Cambridge Companion to Hegel, Cambridge-New York-Melbourne 1996, pp. 445-485; P. Hylton, "The Nature of Proposition and the Revolt against Idealism", en R. Rorty; J.B. Schneewind; Q. Skinner (eds.), *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge-New York-Melbourne 1984, pp. 375-397; T. Rockmore, *Hegel, Idealism, and Analytic Philosophy*, Yale University Press, New Haven-London 2005; P. Stekeler-Weithofer, "Die Frage nach dem Begriff. Was die analytische Philosophie von Hegel lernen könnte", en R. Hiltscher; S. Klingner (eds.), *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, WBG, Darmstadt 2012, pp. 233-252; R. Stern, "Why Hegel Now (Again)—and in What Form?", «Royal Institute of Philosophy Supplements» 78, 2016, pp. 178-210; C. Taylor, *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge 1975; M. Truglia, *F.H. Bradley e la genesi della filosofia analitica. Contributi per una definizione*, Unicopli, Milano 2007.

3 R. Metz, *A Hundred Years of British Philosophy*, Allen & Unwin, London 1938, p. 237. Pese a los casi ochenta años que nos separan de la publicación del trabajo de Metz, el volumen sigue representando un instrumento y una referencia muy importante para todos los estudios dedicados al idealismo británico. Se notará, más en general, que, a lo largo de la investigación, se recurrirá a muchas obras de bibliografía secundaria poco recientes: por un lado, porque el movimiento no ha sido motivo de interés durante varias décadas; por otro, para mostrar la transversalidad y la diacronía del problema del idealismo británico.

4 Según la opinión de Muirhead, el mundo filosófico anglosajón estaría preparado para cualquier forma de idealismo porque «mucho antes de Bacon, e incluso antes de que la forma de pensamiento libre heredada de los griegos pasara por la servidumbre de la Escolástica medieval, las semillas de otro orden de pensamiento fueron plantadas en Inglaterra por Juan Escoto Erígena. En los primeros años del siglo de Hobbes y Locke, la influencia del renacimiento platónico que había tenido lugar en Italia se dejaba percibir de manera muy fuerte en Oxford y Cambridge, y, en este último ateneo, se transformó en un movimiento que dio expresión a ideas neo-platónicas con una libertad, una energía y una elegancia inigualadas en ningún otro lugar en ese momento en Europa» (J.H. Muirhead, *The Platonic Tradition in the Anglo-Saxon Philosophy*, Allen & Unwin, London 1931, p. 13). Es interesante señalar que Ferrier, para "defenderse" de la opinión de muchos contemporáneos (si así se puede decir) que reconocían en su planteamiento las influencias de pensadores continentales, responde que su filosofía «es

de vista más genuinamente filosóficos sobre el idealismo británico, en cambio, tienden a asumir las mismas perspectivas que caracterizan los problemas y los temas examinados. De tal manera, consecuentemente, pese a la importancia de los análisis propuestos, es difícil salir del círculo de la autorreferencialidad y aportar elementos capaces de plantear cuestiones más abstractas y fundacionales.[5]

Por tanto, si es cierto que la historia de la filosofía «no puede consistir en una simple colección de hechos, en la que estos se sucedan en abigarrada mescolanza: tiene que ser, por el contrario, un método que nos enseña a comprenderlos», es necesario dar un paso adelante, y razonar con atención para evaluar si los resultados se conforman con las intenciones, las deducciones con los presupuestos. Para ello, sin olvidar que «toda época posee un sistema fundamental de conceptos y premisas generales y últimos por medio de los cuales domina y ordena en unidad la variedad de la materia que la experiencia y la observación le suministran»[6], pero renunciando tanto como sea posible a cuestiones meramente históricas y contextuales, la presente investigación pretende buscar y proponer una interpretación nueva del idealismo británico.

Puesto que el presente trabajo no puede preocuparse de exponer sistemáticamente las doctrinas de los filósofos considerados, y dado que en la Bibliografía se ofrecen importantes instrumentos para llenar eventuales lagunas y justificar algunos pasajes argumentativos, el punto de partida se halla donde otros estudios acaban, y consiste en reconocer la existencia de un *problema*.

El *problema del idealismo británico* estriba en su carácter heterodoxo respecto a los temas y los sistemas típicos del idealismo post-kantiano alemán, a

---

escocesa hasta su corazón más íntimo» y rechaza «la paternidad de Alemania o Holanda: en cada una de sus fibras se halla un progreso doméstico y una textura nacional» (G. Watts Cunningham, *The Idealistic Argument in Recent British and American Philosophy*, Books for Libraries Press, New York 1967, p. 37).

5 Ejemplos importantes podrían ser A.C. Ewing, *Idealism: A Critical Survey*, Methuen & Co., London 1934; F. Houang, *Le neo-hegelianisme en Angleterre: la philosophie de Bernard Bosanquet, 1848-1923*, Vrin, Paris 1954; W.J. Mander, *British Idealism. A History*, cit.; P. Robbins, *The British Hegelians 1875-1925*, Garland, London-New York 1982; C. Tugnoli, *La dialettica dell'esistenza. L'hegelismo eretico di John McTaggart*, FrancoAngeli, Milano 2000.

6 E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosphie und Wissenschaft der neueren Zeit,* trad. cast. de W. Roces, *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, 4 Vols., Fondo de Cultura Económica, México D.F. 1993, Vol. 1, p. 7.

pesar de su importancia fundamental para el desarrollo de la filosofía idealista en el otro lado del canal de la Mancha.[7] Evidencias de tal problema pueden encontrarse tanto en las consecuencias metafísicas más disparatadas de los sistemas de los idealistas británicos, como en los multíples matices interpretativos puestos en evidencia por los críticos. Con el fin de lograr el objetivo filosófico señalado, se ha decidido interpretar el *problema* razonando sobre las nociones de *forma* y *contenido* a partir de Kant y con referencia a la reflexión llevada a cabo en el Reino Unido a partir de 1865, cuando Stirling publica su obra maestra *The Secret of Hegel*.[8]

Como observan (entre otros) Carbó i Ribugent, Micheli y Wellek, las influencias de la filosofía idealista alemana sobre el pensamiento británico remiten a los últimos dos lustros del siglo XVIII, cuando importantes revistas tales como «The Analytical Review», «The Critical Review», «The English Magazine», «The English Review», «The Monthly Magazine», y «The Political Magazine» empezaron a dedicar siempre más espacio al criticismo, y cuando aparecieron los primeros textos en inglés sobre la filosofía kantiana.[9] Consecuentemente, siguiendo las reconstrucciones de ciertos críticos—entre los que destaca Pucelle—, el idealismo británico se alargaría durante más de un siglo, desde la época romántica hasta la irrupción de la filosofía analítica.[10] Sin embargo, otros estudios importantes destacan (tanto históricamente como teoréticamente) la imposibilidad de agrupar bajo la misma categoría conceptual los pensadores que caracterizan una época tan

---

7 Se ofrecerán ulteriores detalles acerca de este punto a lo largo del Capítulo 1.

8 Véase J.H. Stirling, *The Secret of Hegel. Being the Hegelian System in Origin, Principle, Form and Matter,* new ed. carefully revised, Simpkin, London 1898.

9 Véanse M. Carbó i Ribugent, "Henry Crabb Robinson i el context filosòfic de la primera importació de Kant a Anglaterra", «Anuari de la Societat Catalana de Filosofia» 19, 2008, pp. 35-56; G. Micheli, "The Early Reception of Kant's Thought in England 1785-1805", en T. McWalter; G. MacDonald Ross (eds.), *Kant and his influence*, Thoemmes Press, London 1990, pp. 202-314; R. Wellek, *Immanuel Kant in England, 1793-1838*, Princeton University Press, 1931.

10 Pucelle organiza de forma esquemática este *periodo intermedio* dividiéndolo en cinco generaciones: «1. La generación de precursores, poetas y ensayistas, Coleridge y Carlyle [...]; 2. Una generación de transición representada por filósofos aislados [...]: Ferrier, Grote y Stirling. 3. La generación de Green y de los hermanos Caird [...]. 4. La generación de Bradley y Bosanquet, sobre la cual la influencia de Hegel gana decididamente sobre la de Kant [...]. 5. Finalmente, una generación dispersa, la [...] de McTaggart. es la fase de la desintegración del monismo en el pluralismo» (J. Pucelle, *L'idéalisme en Angleterre de Coleridge à Bradley*, La Bacconière, Neuchatel 1955, pp. 13-14).

larga, sobre todo porque no se puede reconocer una auténtica "consciencia idealista" hasta la publicación de la obra maestra de Stirling.[11] Solo en esa fecha «las filosofías de Kant y Hegel fueron bien asimiladas y, procediendo de ellas, una nueva, sostenida e independiente forma de voz filosófica empezó a hacerse oír en el mundo intelectual»[12]. La importancia de *The Secret of Hegel* para la historia de la filosofía británica es ampliamente reconocida, como también demuestran otras importantes investigaciones.[13]

El presente trabajo, por tanto, es primariamente una investigación acerca del idealismo británico, aunque se basa en una más amplia reflexión sobre el idealismo en general.

II – LÍNEAS DE INVESTIGACIÓN

Aunque la revolución copernicana sufre la debilitación del tiempo, es imposible prescindir de ella para el entendimiento de la historia del idealismo en su conjunto y de la filosofía hegeliana en particular. Si es correcto afirmar que la filosofía kantiana trata de fundamentar la posibilidad de un objeto en general, a saber, la constitución de la significatividad de la experiencia a partir de las estructuras formales de la subjetividad trascendental, entonces los conceptos de *forma* y *contenido*[14] constituyen una clave de lectura fundamental del criticismo. Se trata de nociones absolutamente relevantes para la comprensión de la relación entre sensibilidad, entendimiento y razón y, con ella, del significado del concepto de objeto. Una adecuada reflexión acerca de tales nociones, por tanto, permite arrojar luz sobre el sentido más auténtico de la filosofía trascendental.

---

11 La primera obra comparable a un "manifiesto" del movimiento se publica solamente en 1883: se trata de los *Essays in philosophical criticism*. Véase A. Seth Pringle-Pattison; R.B. Haldane (eds.), *Essays in Philosophical Criticism*, Preface by E. Caird, Facsimile Publisher, Dehli 2015 (impresión anastática de Id., *Essays in Philosophical Criticism*, Longmans, Green and Co., London 1883).

12 W.J. Mander, *British Idealism. A History*, cit., p. 9.

13 Véanse R. Metz, *A Hundred Years of British Philosophy*, cit.; J. Pucelle, *L'idéalisme en Angleterre de Coleridge à Bradley*, cit.; P. Robbins, *The British Hegelians 1875-1925*, cit.; G. Watts Cunningham, *The Idealistic Argument in Recent British and American Philosophy*, cit. He discutido algunos aspectos de estas cuestiones en M. Cardani, "Per una ricostruzione storico-teoretica dell'idealismo britannico", «Humanitas» 69, 1/2014, pp. 172-181.

14 "Concepto" no tiene aquí ninguna afinidad con el lenguaje kantiano.

El amplio *excursus* kantiano que abre el Capítulo 1 y que ocupa sus primeros tres párrafos, pone los cimientos teoréticos que se consideran necesarios para enfocar el *problema del idealismo británico* según la perspectiva expuesta previamente. Las posiciones asumidas y defendidas por los pensadores británicos respecto a Kant manifiestan importantes defectos interpretativos, a menudo desatendidos por la crítica, que obstaculizan consideraciones más correctas.[15] El principal de ellos consiste en no reconocer en la filosofía kantiana un giro ontológico fundamental, según el que no puede darse ningún objeto más allá de la experiencia posible. El dualismo ontológico supuestamente propugnado por Kant (que contrapondría a una representación subjetiva una cosa en sí objetiva e incognoscible) sería superado solamente por Hegel.

Hegel, de hecho, habría corregido y llevado a cumplimiento el proyecto kantiano de una renovada metafísica opuesta al materialismo y al eudemonismo, depurándola de sus derivas subjetivistas y elevándola a filosofía de lo Absoluto. Sin embargo, sin una adecuada comprensión del criticismo, la interpretación del propio modelo hegeliano implica un argumento retorcido, un *círculo vicioso*, cuya refutación ocupa la primera parte del primer capítulo, y que la filosofía de Stirling ejemplifica de forma muy evidente.

A raíz de esta discusión, en la segunda parte se mostrará que, en efecto, también los planteamientos de Bradley y McTaggart se alejan de forma evidente de la huella de Kant. Llevando a sus consecuencias la doctrina de *forma* y *contenido*, se reflexionará acerca de los conceptos de experiencia y cosa en sí, para concluir que la crítica bradleyana al argumento de los cien táleros y la doctrina de la irrealidad del tiempo propuesta por McTaggart llevan inevitablemente a la *suspensión del criticismo*. En este sentido, suspender el criticismo implica asumir una posición filosófica incapaz de integrar gnoseología y ontología: de tal manera, el concepto de *ser* al que se refieren los idealistas británicos no tiene en absoluto el

[15] Como también se señalará a lo largo del análisis, tales problemas no son exclusivos de los idealistas británicos. Incluso hoy en día, de hecho, la reflexión kantiana es maltratada y malinterpretada. En las Conclusiones discutiré brevemente por qué la presente investigación puede resultar interesante también en este respecto.

carácter objetivo de la experiencia posible propuesto por Kant. Esta consideración implica importantes consecuencias respecto a Hegel.

El carácter finito de la filosofía de Kant conlleva diferencias metodológicas sustanciales respecto a la metafísica hegeliana—algo que, como se mostrará, los idealistas británicos tergiversan totalmente.[16] Sin embargo, como manifestarán las consideraciones llevadas a cabo en el Capítulo 1, Hegel se ha subido a la *escalera de Kant*[17] y comparte sin duda con él la concepción de la metafísica como una *teoría del significado*, entendiendo con ello una teoría que concierne a las condiciones a priori del significado de la experiencia—algo que los idealistas británicos no comprenden.

Con el fin de poner en evidencia esta insuficiencia interpretativa de la filosofía hegeliana—bien mirada, ella depende del mismo círculo vicioso mencionado más arriba—, en la primera parte del segundo capítulo se mostrará la importancia de las nociones de *forma* y *contenido* también en el contexto de la filosofía de Hegel. Razonando con Fichte, se señalará que han de ser obviamente reconsideradas a raíz del planteamiento de la *Fenomenología* y la *Ciencia de la lógica*, y se mostrará que se hallan en un nivel reflexivo distinto respecto a Kant, definido como "meta-trascendental".[18] En este sentido, se podrá averiguar que el

---

16 Como se notará, el recorrido teorético que lleva de Kant a Hegel en este estudio pasa por Fichte, pero reserva a Schelling un espacio muy limitado. Esto no significa obviamente que la filosofía schellingiana no haya influido en la evolución y el desarrollo del idealismo en Alemania, ni que haya sido totalmente ignorada por los filósofos británicos. Simplemente, se presta de forma menos directa al tipo de consideraciones llevadas a cabo en el presente trabajo, cuya pretensión no consiste en reconstruir la historia del idealismo, sino reflexionar sobre algunos de sus *topoi*.

17 La imagen de la escalera ha sido utilizada por Pettoello, parafraseando a Wittgenstein, para introducir el pensamiento de Herbart, cuya interpretación de la filosofía kantiana se discutirá a lo largo de la investigación. Véase R. Pettoello, "Introduzione" a J.F. Herbart, *Hauptpunkte der Metaphysik*, tr. it. de R. Pettoello, *Metafisica in nuce. Punti principali della metafisica*, Cuem, Milano 2008, pp. 5-29.

18 Brinkmann define el planteamiento hegeliano como "casi-trascendental" (*quasi-trascendental*) porque «Hegel no desarrolla ningún argumento trascendental *à la* Kant, es decir, un argumento que define ciertos conceptos o categorías como necesarios para que se dé el conocimiento de posibles objetos sensibles o apariencias. Su teoría no concierne a las condiciones *a priori* de la posibilidad de la experiencia, sino a las condiciones *a priori* del significado de la experiencia» (K. Brinkmann, *Idealism Without Limits: Hegel and the Problem of Objectivity*, cit., p. 245). Desde un punto de vista *trascendental*, la diferencia no es tan evidente (ni siquiera dentro de un horizonte interpretativo estrictamente hegeliano): al contrario, estas consideraciones demuestran que tanto la filosofía de Kant como la de Hegel son esencialmente *teorías del significado*. Puesto que—al menos en cierto sentido—la doctrina hegeliana amplía y no se reduce a los límites de la

problema del idealismo británico se manifiesta como una lectura subjetivista de Hegel y como una infeliz malinterpretación de su método absoluto.

Sin embargo, allí donde la supuesta "hegelianidad" de los filósofos británicos debería venir a menos, se asiste en realidad a una reformulación de la dialéctica llevada a cabo con el fin de ofrecer una lectura más coherente de Hegel. La segunda parte del Capítulo 2 mostrará el carácter *herético*[19] de las propuestas de Bradley, McTaggart y Bosanquet, y abrirá el paso para consideraciones más detalladas acerca del tipo de idealismo que es efectivamente propugnado en el Reino Unido.

No comprendiendo el concepto crítico de experiencia, según el cual ella «constituye un tipo de conocimiento que requiere entendimiento»[20], y no pudiendo consecuentemente entender el carácter absoluto de la filosofía hegeliana, «una reelaboración de la filosofía con arreglo a un [nuevo] método que [...] llegará a ser reconocido como el único verdadero, idéntico al contenido»[21], los pensadores británicos interpretan las filosofías post-kantianas de una manera tal que sus propios sistemas vuelven a proponer una forma de *adaequatio rei et intellectus*. Aunque, como se verá, esta conclusión es bastante evidente una vez aceptadas sus premisas, en el Capítulo 3 se mostrará que va a contracorriente de las opiniones de críticos ilustres.

Así, consecuentemente, podrán apreciarse de manera más clara los motivos por los que una investigación acerca del idealismo británico puede ser fundamental para la comprensión de algunas cuestiones que animan el debate filosófico contemporáneo, siempre y cuando se adopte el método propuesto en este trabajo. Sin seguir este método, los problemas que se acaban de resumir, y que se discutirán

---

Crítica de la razón pura, para evidenciar sus diferencias metodológicas respecto a Kant, se empleará a lo largo del texto la más apropiada locución "meta-trascendental".

19 Se trata de una locución usada por el propio Bradley y utilizada también por Tugnoli para describir la metafísica de McTaggart. Véanse F.H. Bradley, *The Principles of Logic*, Second edition revised with commentary and Terminal Essays, 2 Vols., edited by H. Milford, Oxford University Press, London 1950; C. Tugnoli, *La dialettica dell'esistenza. L'hegelismo eretico di John McTaggart*, cit.

20 I. Kant, KrV, BXVII (20-21). Para más detalles sobre el sistema de citas y abreviaturas, remito a la sección Advertencia y abreviaturas.

21 G.W.F. Hegel, Enz, GW20, 23 (82).

detalladamente a lo largo del análisis, no saldrían a la luz, como en efecto ha ocurrido en muchos otros estudios.

III – LÍMITES DEL PRESENTE TRABAJO

Como se podrá entender, los pasajes argumentativos que brevemente se han esbozado aquí reflejan las intenciones metodológicas indicadas más arriba. La ambición del presente trabajo consiste en discutir las cuestiones metafísicas señaladas sumiéndose *en la cosa misma*. Esto implica, obviamente, que otros aspectos han debido ser dejados de lado; sin embargo, las siguientes consideraciones deberían ofrecer razones suficientes para justificar dicha elección y para demostrar que el planteamiento general propuesto a lo largo de la investigación no sufre debilitaciones sustanciales.

Tal y como se ha mencionado anteriormente, por motivos históricos y teoréticos el análisis se limita a considerar algunas cuestiones teoréticas que caracterizan los sistemas metafísicos idealistas desarrollados en el Reino Unido desde 1865, a raíz de la publicación de *The Secret of Hegel*. Para una correcta evaluación del alcance del presente trabajo cabe añadir, sin embargo, que no se tomarán en cuenta los argumentos de todos los filósofos que, a partir de esa fecha, han contribuido al desarrollo del idealismo británico o a alimentar el debate en su interior. Se trataría de una tarea que difícilmente se podría llevar a cabo en un trabajo de este tipo, puesto que, como se ha recordado, el idealismo británico abarca un grupo de pensadores muy extendido durante al menos sesenta años.

Por su importancia a ambos lados del canal de la Mancha, en el punto de enfoque se encuentran las doctrinas de Bradley, Bosanquet, McTaggart, Seth y Stirling.[22] Mientras este último destaca como *iniciador* del movimiento, los otros

[22] Andrew Seth publicó con este nombre hasta 1898, cuando, con el fin de obtener una herencia, añadió a su nombre el de la familia Pringle-Pattison. Por esta razón, a lo largo del texto se usará su primer apellido para referirse a las obras publicadas antes de 1898; se añadirá el segundo a partir de esa fecha. La relevancia de Stirling para la filosofía continental es testificada, por ejemplo, en la versión italiana de la *Ciencia de la lógica* de Moni. El crítico italiano recuerda que su traducción (fechada 1923) es «el primer tentativo completo de interpretación de esa obra, de la cual no existía ninguna traducción en ningún idioma, exceptuando los títulos de la Cualidad y la Cuantidad, siendo el primero traducido y el segundo resumido por Stirling en su trabajo *The*

cuatro pensadores representan sin duda el fruto más maduro de la época idealista en el Reino Unido. Aunque de Seth ha sido justamente observado que su producción filosófica no es marcadamente original, sus críticas al hegelismo y la propuesta de un idealismo personalista permitirán desarrollar consideraciones interesantes. Su punto de vista, de hecho, contrasta con el monismo de Bradley y Bosanquet y con el pluralismo de McTaggart, ya de por sí curiosamente distintos, sobre todo si se consideran sus raíces comunes. Curiosamente, pese a conclusiones tan opuestas, se mostrará que *el problema* se asienta de forma muy parecida en todos estos sistemas.

Naturalmente, *ex nihilo nihil fit*, e ignorar las influencias de los pensadores que preceden a esta generación significaría proceder desprevenidamente. Sin embargo, esta limitación impuesta al análisis es respaldada por importantes estudios que aportan razones más detalladas y que, como se ha señalado anteriormente, justifican por qué antes de 1865 puede ser complicado encontrar un discurso *idealísticamente* consciente.[23] Además, se intentará establecer un diálogo con otros filósofos a través de la referencia a los artículos publicados en revistas (especialmente en «Mind»), y no solo a obras monográficas.

—

A estas limitaciones temporales y bibliográficas, se acompañan también algunas elecciones metodológicas que merecen una justificación. En primer lugar, se ha decidido renunciar a todo tipo de análisis filológico o terminológico, pese a su indudable relevancia. El motivo de ello es la intención de analizar el problema desde un punto de vista puramente filosófico y sin la "interpenetración" de elementos externos. El esquema argumentativo debería sostenerse por sí solo, y su validez no puede subordinarse a cuestiones contingentes tales como las traducciones de las obras de Kant y Hegel en uso en Cambridge y Oxford o la forma en que se vierten ciertos términos. No se trata de una carencia, sino más bien de la

Secret of Hegel» (A. Moni, "Avvertenza del traduttore", en G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, tr. it. de A. Moni; C. Cesa, *Scienza della logica*, "Introduzione" de L. Lugarini, 2 Vols., Laterza, Roma-Bari 2008, Vol. 1, p. XXXIV).

23 Baste con mencionar los siguientes dos trabajos: W.J. Mander, *British Idealism. A History*, cit.; P. Robbins, *The British Hegelians 1875-1925*, cit.

voluntad de mantener separados los niveles del discurso, aunque bajo ciertos puntos de vista puedan resultar compatibles.

En segundo lugar, se han limitado las consideraciones filosóficas al ámbito más estrictamente teorético, sin discutir otros aspectos de los sistemas metafísicos de los pensadores mencionados—como por ejemplo la ética o la política, la estética o la religión. Se ha preferido, en otros términos, privilegiar las cuestiones fundacionales y los principios últimos más que sus aplicaciones en las distintas ramas de la práctica filosófica. De otra manera, la disertación habría podido caer en el error de contrastar posiciones particulares sin entender y discutir las cuestiones más profundas de las que, en última instancia, ellas mismas dependen.

—

Finalmente, es necesario anticipar que el planteamiento adoptado para la discusión de la filosofía de Kant y, consecuentemente, de la doctrina hegeliana y del problema del idealismo británico en su conjunto, es muy próximo a las lecturas neokantianas del criticismo. Esta manera de leer la filosofía trascendental influye obviamente en el proceso de análisis y en sus conclusiones. Evidentemente, no es este el lugar más adecuado para ofrecer una justificación del neokantismo, y al presente trabajo no puede exigirse tal *labor*. Sin embargo, existen al menos cuatro razones indirectas que fortalecen esta elección metodológica: la primera es que los exponentes de las Escuelas de Baden y Marburgo presentan argumentos suficientemente articulados como para mostrar la corrección de sus posturas, las cuales han sido ampliamente estudiadas y debatidas, y no cabe repetirlas aquí. La segunda es que la interpretación de Kant que guía los razonamientos de esta tesis se alinea con otros importantes estudios citados en el texto.[24] La tercera es que la

[24] Véanse, por ejemplo, F. Duque, *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Akal, Madrid 1998; M. Failla, *Dell'esistenza. Glosse allo scritto kantiano del 1762*, Quodlibet, Macerata 2012; M. Friedman, *A Parting of the ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger*, Open Court, Chicago 2000; M. Friedman, "Carnap, Cassirer, and Heidegger: The Davos Disputation and Twentieth Century Philosophy", «European Journal of Philosophy» 10, 3/2002, p. 263-274; R. Pettoello, "Introduzione" a F.A. Trendelenburg, *Geschichte der Kategorienlehre. Die Kategorienlehre in der Geschichte der Philosophie. Überblick und Beurtheilung,* tr. it. de R. Pettoello, *La Dottrina delle Categorie nella Storia della Filosofia*, "Presentazione" de P. Valore, Polimetrica, Milano 2004, pp. 9-26; R. Pettoello, *Leggere Kant*, Editrice La Scuola, Brescia 2014; A. Philonenko, *L'Oeuvre de Kant: la philosophie critique*, Tome Premier, Vrin, Paris

estructura argumentativa propuesta se desarrolla coherentemente, mostrando su relevancia a raíz de consideraciones teoréticas que involucran a pensadores idealistas (como Fichte o Hegel) o anti-idealistas (como Herbart o Trendelenburg). En este sentido, la validez de tales consideraciones alienta la credibilidad de las asunciones. La cuarta, quizá la más relevante, es que los resultados de la tesis propuesta aquí vuelven a confirmar la importancia de dicho planteamiento: sin mostrar en qué sentido la malinterpretación del criticismo influencia el *parricidio de Hegel* llevado a cabo por los pensadores idealistas del otro lado del canal de la Mancha, sería imposible salir del circulo vicioso que caracteriza el problema del idealismo británico. Para ello, evidentemente, es necesario romper el esquema simplicista del dualismo y reconocer que la revolución ontológica de Kant no expresa otra cosa sino el significado lógico de la experiencia en cuanto a estructura de sentido característica de ello.

—

Antes de concluir, es importante volver a subrayar que el presente trabajo no pretende solventar definitivamente el *problema del idealismo británico*: más humildemente, ha nacido con el propósito de abrir un camino diferente y de presentar una solución nueva. Los límites evidenciados en este párrafo han debido ser necesariamente impuestos al análisis para construir un discurso sólido y unitario, y para garantizar razonamientos más precisos y coherentes. Queda ciertamente mucho trabajo por hacer: con el soporte del análisis de aspectos que no han sido tomados en cuenta en este estudio, se podría seguramente ofrecer un cuadro más completo y exhaustivo de las cuestiones examinadas.

Si las debilidades del análisis dependen exclusivamente de tales límites, y si esos mismos límites despiertan el interés de sus lectores, entonces habrá logrado su objetivo filosófico. En el fondo, como afirmaba Schiller, *wenn die Könige bauen, haben die Kärrner zu tun*.

1996; A. Renaut, *Kant aujourd'hui*, Aubier, Paris 1997; P. Valore, *La sentenza di Isacco. Come dire la verità senza essere realisti*, Mimesis, Milano-Udine 2012;

ADVERTENCIA Y ABREVIATURAS

Se detallan aquí algunas referencias a los sistemas de traducción de las obras y de citación utilizados en el texto.

—

Todas las traducciones del inglés son del autor de este trabajo. Dado el número extremadamente reducido de fuentes primarias y bibliografía secundaria acerca del idealismo británico traducidas del inglés, y con el fin de uniformar el lenguaje y el uso de los términos conceptos, se ha decidido no utilizar ninguna de las traducciones al castellano existentes, y de ofrecer todas las citas de forma directa. En algunas ocasiones, como en el caso de la versión de Rivano de *Appearance and Reality*, la traducción directa ha facilitado la contextualización de las cuestiones discutidas.[1]

De las obras en lengua alemana, catalana, francesa e italiana se ha utilizado, cuando posible, la traducción castellana, y se ha indicado el traductor en la primera aparición en el texto. Cuando esta no estaba disponible, se ha traducido directamente. En cuanto a las referencias en alemán, la traducción propuesta ha sido confrontada con la versión inglesa o italiana, y ha recibido la revisión generosa e imprescindible de Laura Imiola. La última versión del texto ha sido pacientemente revisada por Ana González y Jaime Llorca, a quienes expreso mi gratitud. Obviamente, cualquier impropiedad ha de ser imputada al autor del trabajo.

---

[1] A manera de ejemplo, se menciona aquí el caso del término *dollar*, usado por Bradley en *Appearance and Reality* y traducido literalmente por Rivano con "dólar". La traducción no tiene en cuenta que, desde la primera edición en lengua inglesa de la *Crítica de la razón pura* de 1838 curada por Haywood y hasta la aparición en 1929 de la traducción de Kemp Smith, *dollar* correspondía al kantiano *Taler*. En tal modo, la referencia directa de Bradley a Kant resulta poco evidente, y puede perjudicar la comprensión de algunos argumentos del pensador inglés. Remito al Capítulo 2 para más detalles. Véase F.H. Bradley, *Appearance and Reality: A Metaphysical Essay*, tr. cast. y notas de J. Rivano, *Apariencia y realidad: ensayo metafísico*, 2 Vols., Ediciones de la Universidad de Chile, Santiago de Chile 1961.

Para facilitar la lectura, y no existiendo ningún sistema de abreviaturas oficialmente reconocido para las obras de los idealistas británicos, se ha decidido abreviar solamente los textos de Fichte, Hegel, Kant y Schelling, según lo que se detalla a continuación. En el texto se han incluido entre paréntesis las páginas correspondientes a la traducción castellana. Las obras referenciadas aquí no se encontrarán en la Bibliografía.

I – Obras de Fichte: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, herausgegeben von R. Lauth und H. Jacob, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 ss.

BM: *Die Bestimmung des Menschen*, GA I, 6, 145-252, tr. cast. de E. Ovejero-J. Gaos, *El destino del hombre. Introducciones a la teoría de la ciencia*, Prólogo de F. Jodl, Porrúa, México D.F. 1994, pp. 1-112.

FEpV: *Fichtes Einleitung in seine philosophischen Vorlesungen*, GA IV, 4, 1-67.

DWL: *Darstellung der Wissenschaftslehre. Aus den Jahren 1801/1802*, GA II, 6, 107-324.

GWL: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, als Handschrift für seine Zuhörer*, GA I, 2, 173-451, tr. cast. de J. Cruz Cruz, *Doctrina de la ciencia*, Aguilar, Buenos Aires 1975.

UBW: *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*, GA I, 2, 91-172, tr. cast. de B. Navarro, *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia, seguido de tres escritos sobre la misma disciplina*, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F. 2009, pp. 7-53.

VDW: *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, GA I, 4, 167-281.

WLnm: *Wissenschaftslehre nova methodo*, GA, IV, 2, 17-266, tr. cast. de J.L. Villacañas; M. Ramos, *Doctrina de la Ciencia nova methodo*, Natán, Valencia 1987.

II – Obras de Hegel: *Gesammelte Werke*, im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. von der Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, unter der Leitung von O. Pöggeler, Meiner, Hamburg, 1968 ss. Las *Lecciones sobre filosofía de la religión* y las *Lecciones de historia de la filosofía* se citan según el tomo y la página de *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, hrsg. v. P. Garniron und W. Jaeschke, Vols. 3 y 9, Meiner, Hamburg 1986 ss. La *Enciclopedia* de 1830 *mit den mündlichen Zusätzen* se cita según la edición de *Werke in zwanzig Bänden*, Redaktion E. Moldenhauer und K.M. Michel, 20 Vols., Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971 ss, 8.

Diff: *Differenz des Fichtes'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, GW4, 1-92, tr. cast de J.A. Rodríguez Tous, *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, Alianza, Madrid 1989.

Enz: *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, GW20, traducción, edición, introducción y notas de R. Valls Plana, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Alianza, Madrid 1997.

Enz (mZ): *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. Erster Teil. *Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen*.

GPR: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, GW14,1, tr. cast. de C. Diaz, edición de K.H. Ilting, *Fundamentos de la filosofía del derecho*, Libertarias/Prodhufi, Madrid 1993.

GuW: *Glauben und Wissen*, GW4, 313-414, tr. cast., introducción y notas de V. Serrano, *Fe y saber*, Biblioteca Nueva, Madrid 2000.

Phän: *Phänomenologie des Geistes*, GW9, tr. cast. de M. Jiménez Redondo, *Fenomenología del espíritu*, Pre-Textos, Valencia 2006.

VBDG: *Vorlesungen über die Beweise vom Daseyn Gottes – 1829*, GW18, 228-317, tr. cast. notas de G.R. de Echandia, *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*, Aguilar, Madrid 1970.

VGPh: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, tr. cast. de W. Roces, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 1977, Vol. 3.

VPhR: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, tr. cast. de R. Ferrara, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Alianza, Madrid 1984, Vol. 1.

WL: *Wissenschaft der Logik*, GW21, GW11, GW12, tr. cast. de A. Mondolfo; R. Mondolfo, Prólogo de R. Mondolfo, *Ciencia de la lógica*, 2 Vols., Solar, Buenos Aires 1982.[2]

III – Obras de Kant: *Kants Werke*, Akademie Textausgabe (Photomech. Abdruck des Textes der von der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften), Walter de Gruyter, Berlin 1968 ss. Las *Bemerkungen* se citan según la página y el tomo de *Bemerkungen in den »Beobachtungen über das Gefühldes Schönes und Erhabenen«*, Neu herausgegeben und kommentiert von M. Rischmüller, in *Kant-Forschungen*, Herausgegeben von R. Brandt und W. Stark, Band 3, Meiner, Hamburg 1991.

ANG: *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt*, Ak I, 215-368.

BA: *Beantwortung der Frage: Was ist die Aufklärung?* Ak VIII, 33-42, tr. cast. de A. Maestre; J. Romagosa, "¿Qué es la Ilustración? (1784)", en M. Garrido, *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, Cátedra, Madrid 2005, pp. 21-31.

---

2 El primer volumen de la versión castellana incluye la Lógica del Ser, que se encuentra, en su última edición de 1832, en GW21. El segundo volumen de la versión castellana incluye la Doctrina de la Esencia (GW11, 241-409) y la Doctrina del Concepto (GW12), respectivamente pp. 9-244 y 245-583 de la traducción de Mondolfo. Por estos motivos, el orden de los tomos es invertido.

BDG: *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Dasein Gottes*, Ak II, 63-164, tr. cast. de J.Mª. Quintana Cabanas, *El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios*, PPU, Barcelona 1989.

BGSE: *Bemerkungen in den »Beobachtungen über das Gefühldes Schönes und Erhabenen«.*

Br: *Briefe*, Ak X-XIII.

FM: *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolff's Zeiten in Deutschland gemacht hat?*, Ak XX, 253-332, tr. cast. de F. Duque, *Sobre el tema del concurso para el año de 1791 propuesto por la Academia Real de ciencias de Berlín: ¿Cualés son los efectivos progresos que la metafísica ha hecho en Alemania desde los tiempos de Leibniz y Wolff?*, Tecnos, Madrid 1987.

KpV: *Kritik der praktischen Vernunft*, tr. cast. de E. Miñana y Villagrasa-M. García Morente, *Crítica de la razón práctica*, Sígueme, Salamanca 2006.

KrV: *Kritik der reinen Vernunft,* tr. cast. de P. Ribas, *Crítica de la razón pura*, Taurus, Madrid 2013.

KU: *Kritik der Urtheilskraft*, tr. cast. de M. Garciá Morente, *Crítica del juicio*, Austral-Espasa, Barcelona 2013.

MANw: *Metaphysische Anfasgründe der Narurwissenschaften*, Ak Ak VI, 465-566, tr. cast. de J. Aleu Benítez, *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, Tecnos, Madrid 1991.

Prol: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Ak IV, 253-384, tr. cast. de M. Caimi, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Istmo, Madrid 1999.

RGV: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Ak VI, 1-202, tr. cast. de J.Mª. Quintana Cabanas, *La religión dentro de los límites de la sola razón*, PPU, Barcelona 1989.

TG: *Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik*, Ak II, 315-384, tr. cast. de P. Chacón; I. Reguera, *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*, Alianza, Madrid 1987.

UAN: *Der Uebergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik*, Ak XXI, XXII, tr. cast. de F. Duque, *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física*, Anthropos, Barcelona 1991.[3]

ZeF: *Zum ewigen Frieden*, Ak VIII, 341-386, tr. cast. de C. Roldán Panadero; R. Rodríguez Amayo, Sobre la paz perpetua (1795), en en M. Garrido, *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, Cátedra, Madrid 2005, pp. 141-187.

3 Debido al carácter de la obra, es difícil indicar aquí la paginación exacta. El propio Duque advierte que la división en partes y capítulos es convencional, que la ordenación de los fragmentos es cronológica, pero que se ha cambiado a veces el orden de los legajos y pliegos, atendiendo a una mayor sistematicidad. En su “Observación general” (pp. 21-24), sin embargo, Duque ofrece explicaciones detalladas acerca de la edición: en las pocas referencias a este texto, y como para las otras obras de Kant, se cita el volumen de la edición crítica y la página original.

IV – Obras de Schelling: *Schellings Werke*, nach der Originalausgabe in neuer Anordung herausgegeben von M. Schröter, Beck, München 1972-ss.

PB: *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus (1795)*, SW, 1, 205-265, tr. cast. de V. Careaga, *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*, Tecnos, Madrid 2013.

Syst: *System des trascendentalen Idealismus*, SW, 2, 327-634, tr. cast. de J. Rivera de Rosales; V. López Domínguez, *Sistema del idealismo trascendental*, Anthropos, Barcelona 2005.

Vorl: *Zur Geschichte der neuren Philosophie. Münchener Vorlesungen*, SW, 5, 71-270, tr. cast. de L. de Santiago Guervós, con un Estudio Introductorio de I. Falgueras Salinas, *Lecciones muniquesas para la historia de la filosofía moderna*, Edinford, Málaga 1993.

CAPÍTULO 1 – FORMA Y CONTENIDO: KANT

PARTE 1 - UN CÍRCULO VICIOSO

I – LOS VETOS DE KANT

Toda posición especulativa posterior al criticismo nacida con el intento de fundamentar y defender un punto de vista cualquiera concerniente a la relación entre pensamiento y ser no puede prescindir de una comparación más o menos directa con la filosofía kantiana. La razón por la que la filosofía trascendental goza de este papel tan decisivo puede ser fácilmente comprendida: la transformación del "tribunal de la razón" en "tribunal de la filosofía" depende del significado global que el mismo Kant atribuye a su propia revolución metodológica en ámbito metafísico. El *conceptus cosmicus* con el que el pensador de Königsberg se refiere al horizonte de sentido abierto por la *Crítica de la razón pura* constituye la prueba de estas primeras consideraciones. Si la filosofía ha de concebirse como «la ciencia de la relación de todos los conocimientos con los fines esenciales de la razón humana (*theleologia rationis humanae*)»[1], resulta consecuentemente imposible poder prescindir del criticismo.

Sin embargo, el significado de este planteamiento holístico, que determina la dimensión global, armónica y unitaria de la investigación especulativa, debe ser interpretado siempre a la luz de la instancia metodológica general del criticismo, a saber, la idea de que la existencia de una unidad absoluta de sentido puede ser admitida, pero no comprendida ni demostrada.[2] En otras palabras: la arquitectura

---

1 I. Kant, KrV, A839/B867 (651).
2 Véase, particularmente, I. Kant, KU, 171-197 (93-124).

de la filosofía trascendental corresponde a la posición de un modelo ideal que queda absolutamente inalcanzable para los espíritus finitos.

Con la famosa advertencia del Prólogo de la primera *Crítica* («permitir que las ciencias se invadan mutuamente no es ampliarlas, sino desfigurarlas»[3]), aunque tal vez el mismo Kant parezca ignorarla en algunos párrafos de la segunda y la tercera *Crítica*, el pensador alemán anticipa las premisas metodológicas que constituyen el substrato de la conclusión metafísica arriba mencionada. Es más: la advertencia coincide con la renuncia a la presunción vanagloriosa de quienes están convencidos de que el modelo ideal puede ser alcanzado y de que sus propias doctrinas lo pueden incluso reemplazar.

En efecto, la violación del principio según el que la unidad última y completa de la razón humana es solamente el *terminus ad quem* de la tarea metafísica constituye el motivo del cambio de perspectiva introducido por la filosofía de Fichte. Si los confines entre las facultades fueran infringidos, superados, confundidos, el sistema kantiano colapsaría inmediatamente sobre sí mismo.

La importancia de este problema para la metafísica kantiana puede ser demostrada con la referencia a un número indefinido de pasos y párrafos de sus obras y puede resumirse explícitamente con la idea de que «todas las facultades del alma o capacidades pueden reducirse a tres, que no se dejan reducir ya de su base común, y son: la *facultad de conocer*, el *sentimiento de placer y dolor* y la *facultad de desear*»[4]. Si esta unidad superior puede ser pensada (*cogitata*), no significa que pueda ser comprendida (*gnota*), ya que la filosofía no puede cumplir con la tarea infinita de la determinación de su naturaleza y de sus características desde una perspectiva más alta que la del *als ob*.

La consecuencia más evidente que deriva de estas primeras consideraciones consiste en la necesidad de reconocer que el veto kantiano sobre la imposibilidad de superar los confines entre las ciencias representa el fulcro, el aspecto

---

3 I. Kant, KrV, BVIII (16).

4 I. Kant, KU, XXII (100).

fundamental de su trascendentalismo. Dos razones por lo menos participan equilibradamente en sostener esta observación: en primer lugar, en la *Crítica de la razón pura* Kant puede identificar un principio sintético superior a todos los conceptos puros del entendimiento. De hecho, las categorías presuponen el concepto de conjunción y permiten admitir la existencia de una unidad más alta, «en aquello mismo que contiene el fundamento de unidad de diversos conceptos en los juicios y, consiguientemente, el fundamento de posibilidad del entendimiento, incluso en su uso lógico»[5]: la apercepción trascendental *Yo pienso*. Aunque Kant sugiera que esta facultad o función corresponde al entendimiento mismo y que todo uso del *Verstand* tiene que referirse de manera más o menos directa a ella, es fundamental recordar que «en efecto, tampoco el yo nos es dado originariamente como una simple sustancia, sino que su idea nace en nosotros a base de las mismas síntesis, de las mismas funciones de asociación de lo múltiple que convierten el contenido de percepción en contenido de experiencia, la "impresión" en "objeto"»[6]. Mas la función que Kant denomina "yo pienso", en la que Fichte cree poder encontrar la alusión teórica a la posibilidad de una intuición intelectual, no es la *summa* de la razón en general, sino del ámbito especulativo solamente.

El punto más alto de la conciencia en la *Crítica de la razón pura* es un *determinante incognoscible* (según la distinción entre *Erkenntnis* y *Bewusstein*)[7]: no se trata del principio de un sistema de la razón totalizante, sino la más modesta forma de una síntesis en general: «el yo puro no es el individuo. No es asequible para la conciencia empírica, es el objeto de una conciencia *sui generis*, que Kant ha perfectamente concebido como un acto de la espontaneidad»[8]. Además, cabe

---

[5] I. Kant, KrV, B131 (153). Véase también H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung (1871),* en H. Cohen, *Werke*, herausgegeben vom Hermann-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar der Universität Zürich unter der Leitung von H. Holzhey, Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York 1987, Band 1, Teil 1.3; A. Poma, *La filosofia critica di Hermann Cohen*, Mursia, Milano 1988.

[6] E. Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, tr. cast. de W. Roces, *Kant, vida y doctrina*, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 1993, p. 233.

[7] Véase A. Acerbi, "Fichte e Jacobi interpreti dell'«Io penso» di Kant. Autocoscienza, esistenza, persona", en A. Bertinetto (ed.), *Leggere Fichte*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 2009, pp. 269-297.

[8] X. Tilliette, *L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Vrin, Paris 1995, p. 136.

subrayar que el yo pienso es el resultado de una deducción (en sentido kantiano) que se desarrolla a partir de las funciones lógicas de la facultad cognoscitiva, y que solamente gracias a este planteamiento Kant puede apartarse de todos los fantasmas de las introspecciones intuitivas o de *autoctisi*. En cambio, desobedecer al veto derribaría la función de la apercepción trascendental, justificaría la idea de la existencia de un principio superior al entendimiento y abriría el camino a una posible deducción "del uno a los muchos" de toda la estructura y el funcionamiento de la razón: exactamente como en el caso de la Doctrina de la Ciencia de Fichte.

Consecuentemente, el segundo punto en defensa de las consideraciones desarrolladas más arriba consiste en la posibilidad de hacer de la razón un *uso* diferente al meramente teorético (o práctico, o estético). En otras palabras: la dependencia de un sistema filosófico de un principio con características parecidas a las descritas por Fichte, implica necesariamente la posición de una perspectiva monista. En efecto, la relación entre lo que es fundado (filosofía teorética) y su fundamento (la filosofía práctica) establecida por el pensador de Rammenau ya desde 1794 y luego en todas las exposiciones de la Doctrina de la Ciencia, lleva a defender una forma particular de idealismo: un *reiner Moralismus* «que desde el punto de vista realista (práctico) es ciertamente la misma cosa que la doctrina de la ciencia es formalmente e idealísticamente»[9].

Obviamente, esta asunción no implica que el ámbito cognoscitivo de la filosofía teorética permanezca excluido de la dimensión metafísica, puesto que también para Fichte la tarea de la especulación consiste en comprender y constituir la experiencia.[10] Sin embargo, este *modus cogitandi* impide todo tipo de *uso*

---

[9] J.G. Fichte, DWL, GA II, 6, 196. Pienso también en las palabras de Pareyson: «el idealismo crítico y ético de Fichte [...] es un moralismo absoluto, perfecto, total» (L. Pareyson, *Il sistema della libertà*, Mursia, Milano 1976, p. 404).

[10] Piénsese, por ejemplo, en las siguientes palabras de Fichte: «efectivamente hay una pregunta digna de reflexión: ¿cuál es el fundamento del sistema de las representaciones acompañadas por el sentimiento de la necesidad, y de este mismo sentimiento de la necesidad? Contestar a esta pregunta es la tarea de la filosofía; y, según mi opinión, nada es filosofía sino aquella ciencia que lleva a cabo la tarea. El sistema de las representaciones acompañadas por el sentimiento de la necesidad se llama también experiencia—tanto interna como externa. En otras palabras, la filosofía debe por tanto indicar el fundamento de toda experiencia» (J.G. Fichte, VDW, GA I, 4, 186).

diferente de la razón: la Doctrina de la Ciencia es la historiografía del espíritu humano y no pueden darse modalidades diferentes de auto-desarrollo. Evidentemente, es imposible negar que los mismos argumentos kantianos parecen defender una especie de supremacía a priori de la razón práctica sobre la teorética. Su simple coordinación representaría, de hecho, el *casus belli* de la razón consigo misma, ya que «encerraríase la primera estrechamente en sus límites sin admitir nada de la segunda en su esfera, y esta extendería sus límites, sin embargo, a todo, y cuando lo exigiese su necesidad, trataría de encerrar a aquella dentro de sí»[11].

A la luz de todo lo que se ha expuesto, se podría sostener, en primer lugar, que la razón práctica beneficia y ejerce una supremacía sobre la razón teorética, mas la relación entre ellas no puede reducirse a la simple conexión fundamento-fundado. En segundo lugar, parece correcto pensar que este planteamiento corresponde exactamente a la distinción entre *intellegere* y *cogitare*, que Kant discute en la primera *Crítica* y en los *Prolegómenos*. La primacía no depende de otra cosa sino del dominio de la razón práctica, el cual es indisputablemente más extenso respecto a la esfera del conocimiento ya que sus confines (siempre y cuando la reflexión avance sin contradecirse) pueden ser posicionados más allá de la experiencia (siempre y cuando no se espere ningún conocimiento).

Si el filósofo alemán establece este tipo de relaciones entre los usos diferentes de la razón, evidentemente es porque este planteamiento no contraviene el veto: Kant no defiende la tesis de la subordinación del contenido de un ámbito al del otro, ni propone la idea de que el interés del uso práctico pueda o haya de contradecir el uso teorético. Al contrario, se observa solamente que la función de la facultad práctica es diferente, más amplia que la teorética. Si la filosofía se limitara exclusivamente a las conclusiones y a los confines de la razón especulativa, no podría entonces admitir un uso diferente, puesto que ningún otro objeto no pertenecería al concepto de una experiencia posible. Tal nexo entre facultades, usos y dominios de validez es fundamental a la hora de considerar las relaciones entre las diferentes *Críticas* y sus ámbitos de aplicación, puesto que «el concepto de

[11] I. Kant, KpV, 121 (152-153).

libertad debe realizar en el mundo sensible el fin propuesto por sus leyes, y la naturaleza, por tanto, debe poder pensarse de tal modo que al menos la legalidad de su forma concuerde con la posibilidad de los fines, según leyes de libertad, que se han de realizar en ella»[12]: mas nunca podría darse el caso contrario. En efecto, como se ha observado, el fundamento de la unidad buscada entre lo sensible o lo suprasensible se halla el principio trascendental de la conformidad de la naturaleza a sus fines, es decir la finalidad.[13]

El siguiente párrafo de la *Crítica de la razón práctica* resume la idea hasta ahora defendida y resulta de importancia fundamental para el desarrollo de las consideraciones que siguen:

> Si la razón pura puede ser por sí práctica y lo es realmente, como la conciencia de la ley moral lo manifiesta, entonces es siempre solo una y la misma razón la que, sea en el aspecto teórico o en el práctico, juzga según principios a priori y entonces resulta claro que, aunque su facultad no alcance el primero a fijar, afirmándolas, ciertas proposiciones, sin embargo, como tampoco las contradice, tiene que admitir precisamente estas tesis tan pronto como ellas pertenezcan inseparablemente al interés práctico de la razón pura, si bien como algo extraño que no ha crecido en su suelo, sin embargo, como suficientemente justificado, tratando de compararlas y enlazarlas con todo lo que como razón especulativa tiene en su poder; se contiene, sin embargo, en que ellas no son conocimiento suyos, sino amplificaciones de su uso en algún otro sentido, a saber, en el práctico, el cual no está en pugna con su interés, que consiste solo en la limitación de su temeridad especulativa.[14]

---

12 I. Kant, KU, 175-176 (99).

13 Véase M. Cardani, "La copia in gesso di un uomo vivente. *Perché, di nuovo, Kant?*", «Humanitas» 71, 3/2016, pp. 438-451. El ensayo es un análisis crítico del volumen de R. Pettoello, *Leggere Kant*, cit. Remito también a A. Mumbrú Mora, "El concepto de exposición simbólica en Kant", «Éndoxa: Series Filosóficas» 29, 2012, pp. 45-72.

14 I. Kant, KpV, 121 (152). Desde otro punto de vista, se podría incluso pensar que Kant admita la posibilidad de una supremacía de la primera *Crítica* sobre los resultados de las otras dos. En efecto, la presencia de un objeto para nosotros puede ser considerada solo gracias a las funciones del entendimiento. Este objeto no podría existir sin la actividad sintética de la intuición sensible y de la subsunción categorial. Evidentemente, todo juicio estético trasciende los límites del entendimiento; sin embargo, se trata siempre de juicios reflexivos, gracias a los que nosotros solo recibimos «un hilo conductor para considerar, según un nuevo orden de leyes, las cosas naturales en relación con una base de determinación que ya es dada, y para ampliar los conocimientos sobre la naturaleza según otro principio, a saber, el de las causas finales, sin dañar, sin embargo, al del mecanismo de su causalidad» (I. Kant, KU, 301 (334-335)). Véase también F. Gallo (ed.), *Modelli postkantiani del trascendentale*, Unicopli, Milano 1993.

A pesar de que estas premisas metodológicas e históricas puedan parecer totalmente desconectadas del asunto central de esta investigación, es muy importante considerar su relevancia en el desarrollo de la filosofía idealista alemana, puesto que el principal inspirador del idealismo británico, Hegel, transforma la filosofía del *als ob* en un sistema de lo absoluto. En efecto, el pensador de Stuttgart, cuyo planteamiento absorbe las instancias teóricas y las perspectivas metafísicas de Fichte y Schelling, atribuye a la filosofía un valor más alto, para el que no es suficiente enunciar las leyes generales del funcionamiento del espíritu finito; al contrario, tal y como subraya Cassirer, su nueva tarea consiste en «encuadrar verdaderamente dentro de sí todo el trabajo espiritual creador, la totalidad del "espíritu objetivo", tal como se representa en la religión y en el arte, en la moral y en el derecho, en la ciencia y en el Estado: no puede limitarse a señalar las condiciones de la cultura espiritual, sino que tiene que aprisionar y conservar dentro de sí todo el contenido, bajo la forma del pensamiento»[15].

No obstante, este punto de vista corresponde a un giro ulterior respecto a la revolución copernicana y sería absolutamente incorrecto concebirlo como una evolución natural o una simple ampliación del dominio metafísico de la filosofía trascendental. En efecto, se trata de un planteamiento totalmente diferente, que encuentra solo una posible justificación en las páginas kantianas.[16] Lo que Hegel

---

[15] E. Cassirer, *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas,* cit., Vol. 3, p. 437. La misma idea podría expresarse de otra forma recordando que «Hegel se propone expresamente llevar a cabo el programa de Leibniz de una teodicea, liberada de su planteamiento metafísico, abstracto o indeterminado, y realizada en el plano concreto de la historia» (G. Amengual Coll, "Filosofía de la historia como teodicea", en M. Álvarez Gómez; M. Paredes Martín (eds.), *Derecho, historia y religión. Interpretaciones sobre la filosofía del derecho de Hegel*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2013, p. 36). Me parece correcto afirmar que el siguiente paso de la *Fenomenología* confirma lo que se acaba de sostener: «el objeto es, pues, en parte, ser *inmediato* o una cosa en general, lo cual corresponde a la conciencia inmediata; y en parte, un devenir-otro-de-sí, es decir, su haberse respecto a otro (o *ser-para-otro*) y *ser-para-sí*, es decir, el objeto es la determinidad, lo cual corresponde a la *percepción*; y en parte el objeto es *esencia* [*Wesen*], o lo que es lo mismo: el objeto es en cuanto universal, lo cual corresponde al entendimiento. De modo que el objeto es, en cuanto un todo o como un todo, la conclusión o el movimiento de lo universal [*Allgemeines*] a la individualidad [*Einzelnheit*] a través de la determinación [*Bestimmung*], así como el movimiento inverso, de la individualidad [*Einzelnheit*] mediante ella en cuanto suprimida o superada, o sea, mediante la determinación, a lo universal (G.W.F. Hegel, Phän, GW9, 422-423 (891)).

[16] Estas cuestiones se tratarán en el Capítulo 3.

deja claramente entender desde la publicación de la *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling* de 1801 es que la tarea de la metafísica ha de ser concebida en un sentido realmente y totalmente nuevo, el único capaz de superar las determinaciones y las limitaciones típicas del uso finito de la razón. Según el proyecto hegeliano, como es conocido, la investigación especulativa tiene que vencer las constricciones del binomio sujeto-objeto y erigirse al punto de vista unitario de la razón absoluta, donde las divisiones existentes se manifiestan en su esencia verdadera, a saber, el auto-desvelamiento del espíritu en su naturaleza infinita.

Utilizando el lenguaje de Hegel, es importante notar atentamente que, si la perspectiva sujeto-objeto subjetiva (típica de Kant y Fichte) y la sujeto-objeto objetiva (correspondiente a la *Naturphilosophie* de Schelling) no se muestran a la altura de la tarea y de las expectativas, la razón del fracaso no depende de su anclaje en el terreno ingenuo del realismo ni tampoco de la existencia de dos polos inconexos (la *res cogitans* y la *res extensa*): bien mirado, un planteamiento de este tipo no lograría ni de lejos la denominación de filosofía según el ver de Hegel.[17] El dualismo al que Hegel se refiere es indudablemente de otro tipo e, independientemente del problema formal (que en nuestro discurso asume una validez y una relevancia secundarias), es reconocido por ser un error absolutamente distinto: no se trata de la oposición entre pensamiento y "cosa", pensamiento y ser, sino entre sujeto y objeto, Yo y No-Yo.

A pesar de que en un primer nivel de abstracción la cuestión sea la misma, la diferencia se manifiesta de manera clara cuando se considera, por ejemplo, la doctrina fichteana. En la filosofía entendida como *saber del saber*, la conciencia permanece encerrada en sí misma: «y no sale de sí misma sencillamente porque no hay un "afuera" donde ir: un "afuera" real es "irrepresentable". Pues para Fichte

[17] Observa Hegel que «la oposición de la filosofía idealista y la realista carece por tanto de significado. Una filosofía que atribuye a la existencia finita en cuanto tal un ser verdadero, último y absoluto, no merece el nombre de filosofía (G.W.F. Hegel, WL, GW21, 142 (198)). Este no parece ser el caso de la oposición a Kant, Fichte y Schelling. Remito también a J. Hyppolite, *Logique et existence: essai sur la logique de Hegel*, tr. cast. de L. Medrano, *Lógica y existencia*, Herder, Barcelona 1996.

nuestras representaciones pueden alcanzar solo lo "representado". Ninguna referencia a cosas en sí, fuera de la conciencia, es legítima»[18]. En otras palabras: no solamente el Yo pone a sí mismo, sino que se pone como limitado por el No-Yo. El No-Yo no es un objeto concreto de una experiencia extra-subjetiva, mas corresponde a la limitación originaria de la actividad de la consciencia, que, privada de su obstáculo, sería absolutamente libre, sin mediación y perdería toda posibilidad de representación: se convertiría en Dios.

La polaridad que constituye el espíritu finito es por tanto algo totalmente diferente a la oposición entre pensamiento y ser: considerando que *no es posible salir del pensamiento*, el "ser-otro" ha de ser puesto como una premisa trascendental para todo punto de vista finito.[19] En la posición de este dualismo y en la imposibilidad de alcanzar un punto de vista más alto se halla el defecto principal del criticismo kantiano, de la Doctrina de la Ciencia y de la *Naturphilosophie* schellingiana: al parecer, solo gracias a la asunción de una perspectiva más abstracta puede disolverse la polaridad. Finalmente, este es el verdadero sentido de la crítica al malo infinito expuesta por Hegel en unas de las páginas más célebres de la *Ciencia de la lógica*. Si la imagen de la filosofía kantiana es un sistema de ecuaciones con tres incógnitas, imposible de descomponer en una función de orden superior con una sola variable; si el esquema de la filosofía fichteana es una semirrecta con origen en el Yo, pero sin término ninguno; si la perspectiva de Schelling es la noche donde todas las vacas son negras; evidentemente la imagen más correcta para describir el sistema hegeliano es el círculo, tratándose de la única figura en la que el infinito se realiza y se mantiene *in actu* a pesar de estar cerrada

---

18 J. Cruz Cruz, *Conciencia y absoluto en Fichte*, Cuadernos de anuario filosófico de la Universidad de Navarra, Pamplona 1994, p. 32. Véanse también M.V. D'Alfonso, "La fondazione delle scienze: Fichte 1794-1811", en A. Bertinetto (ed.), *Leggere Fichte*, cit., pp. 15-31; J.G. Fichte, *Introduccions a la doctrina de la ciència*, tr. cat. i edició de S. Turró; R. Coletas, Edicions 62, Barcelona 2004; S. Turró, *Fichte. De la consciència a l'absolut*, Editorial Òmicron, Barcelona 2011; T. Valentini, *I fondamenti della libertà in J.G. Fichte. Studi sul primato del pratico*, Editori Riuniti University Press, Roma 2012.

19 Este planteamiento no es otra cosa sino el corolario del lema kantiano según el que todo conocimiento empieza necesariamente con la experiencia: si no se diera un "impacto", los conceptos permanecerían vacíos, las intuiciones ciegas. El kantismo de Fichte se encuentra todo en este presupuesto.

sobre sí misma, de manera que «el Primero se vuelve también el Último, y el Último se vuelve también el Primero»[20].

Cabe entonces subrayar que el error más grande de Fichte consiste en haber reducido las tres facultades kantianas a un solo uso superior de la razón, tal y como se ha ido discutiendo; sin embargo, es también cierto que gracias a su producción intelectual ciertos aspectos de la filosofía trascendental de Kant han sido expuestos y presentados de manera lineal, coherente y sistemática, sobre todo en la edición de la *Doctrina de la ciencia* de 1794 y en *El destino del hombre*.

II – Forma y contenido: el dualismo

Independientemente de las implicaciones monísticas subordinadas a la superación de los confines entre las ciencias, y dejando en segundo plano la primacía de lo práctico como *fundamento* (que depende de una interpretación del kantismo difícilmente defendible), resulta absolutamente importante hacer hincapié en las premisas metafísicas de la *Doctrina de la ciencia*, ya que esta se funda en el reconocimiento total de la perspectiva abierta por la *Crítica de la razón pura*. La discusión del problema de la sensibilidad según la exposición de la segunda parte de *El destino del hombre* es una referencia evidente a la estética kantiana y demuestra una toma de consciencia teorética realmente considerable, cuya relevancia ha sido ciertamente maltratada por la indómita fuerza con la que Fichte arrebata el criticismo en el dominio del idealismo. Con las palabras de Jacobi, se podría decir que Fichte ha realizado la tarea analítica necesaria para comprender al idealismo trascendental, que en cambio «no es [...] tratado con suficiente cuidado por algunos promotores de la filosofía kantiana», quienes «parecen en general temer tanto el reproche de idealismo que prefieren inducir a algunos malentendidos antes que exponerse a este reproche que podría intimidar»[21].

---

[20] G.W.F. Hegel, WL, GW21, 57 (92).

[21] F.H. Jacobi, F.H. Jacobi, *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch,* en F.H. Jacobi, *Werke*, Herausgegeben von F. Roth und F. Köppen, 7 Bände, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1968 ss., Band 2, p. 292.

Como es conocido, en la obra citada, Fichte pone en claro lo siguiente: aceptar consecuentemente los argumentos kantianos significa reconocer que entendimiento y sensibilidad quedan separados metodológicamente, pero que una independencia *de facto* sería totalmente incompatible con la doctrina trascendental. De hecho, «el entendimiento y la sensibilidad que nosotros poseemos solo pueden determinar objetos si actúan conjuntamente. Si los separamos, tendremos intuiciones sin conceptos, o conceptos sin intuiciones. En los dos casos tendremos representaciones que no podremos referir a ningún objeto determinado»[22].

Mantener separadas las facultades y no considerarlas en su unidad sintética significa sostener la idea de que las estructuras formales de la razón definen a priori cómo el objeto indeterminado se transforma en objeto de experiencia, y, consecuentemente, que no determinan absolutamente el elemento material, que quedaría "detrás" del fenómeno como su propia causa.

> Ya desde los tiempos más antiguos de la filosofía los investigadores de la razón pura han concebido, además de los seres sensibles o fenómenos (*phaenomena*), que componen el mundo sensible, también seres inteligibles particulares (*noumena*), que compondrían un mondo inteligible; y como tenían por una misma cosa el fenómeno y la apariencia ilusoria [...], concedían solo realidad a los seres del entendimiento. En efecto, si consideramos, como es justo, los objetos de los sentidos como meros fenómenos, por lo mismo admitimos al mismo tiempo, que en el fundamento de ellos yace una cosa en sí misma, aunque a esta no la conozcamos tal como está constituida en sí misma, sino que conozcamos solo su fenómeno, esto es, el modo como nuestros sentidos son afectados por este algo desconocido. Por consiguiente, precisamente porque admite fenómenos, el entendimiento acepta también la existencia de cosas en sí mismas y, por tanto, podemos decir que la representación de tales seres que yacen en el fundamento de los fenómenos, por tanto, la representación de seres meramente inteligibles, no solo es admisible sino también inevitable. Nuestra deducción crítica de ningún modo excluye tales cosas (*noumena*), sino que limita más bien los principios de la Estética de tal manera que no se deben extender a todas las cosas, con lo cual todo se convertiría en mero fenómenos, sino que solo deben valer para objetos de una experiencia posible. Por consiguiente, se admite, con esto, los seres inteligibles, solo que con encarecimiento de esta regla, que no tolera ninguna excepción: que de estos seres inteligibles no sabemos absolutamente nada determinado, ni podemos saberlo, ya que nuestros conceptos puros del entendimiento, así como nuestras intuiciones puras, no se dirigen a otra cosa que a objetos de una experiencia posible, esto

[22] I. Kant, KrV, A258/B314 (274-275).

> es, a meros seres sensibles, y, tan pronto como uno se aparta de estos, no les queda a aquellos conceptos ni siquiera el menor significado.[23]

No obstante, la materia es lo que *en el fenómeno* corresponde a la sensación. Nótese atentamente: no se trata de algo que reside fuera del dominio del fenómeno, sino de uno de los polos que constituyen el objeto indeterminado de la intuición empírica. En resumidas cuentas: ¿dónde se halla materia pura según Kant? Absolutamente en ningún lugar. ¿Y dónde se halla forma pura? Solamente en la crítica de la razón, la cual, sin embargo, no puede considerarse conocimiento *stricto sensu*: como la matemática, la filosofía trascendental no dispone de los elementos necesarios para poder ser representados como "objetos".[24] Estas consideraciones explican y arrojan luz sobre el significado más genuino de la investigación kantiana, puesto que esta corresponde a «todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*»[25].

En efecto, *conocer* significa referir un contenido empírico a las funciones del entendimiento: solamente gracias y posteriormente a la subsunción se halla un objeto para nosotros y, consecuentemente, su conocimiento: «si no pudiésemos asignar al concepto la intuición correspondiente, tendríamos un pensamiento, atendiendo a su forma, pero carente de todo objeto, sin que fuera posible conocer cosa alguna a través de él»[26].

---

[23] I. Kant, Prol, Ak IV, 314-315 (171-173).

[24] Este punto ha constituido a menudo una razón de crítica hacia Kant, mientras que desde mi punto de vista posee un alcance apologético extremadamente relevante: la pregunta ¿aporta la *Crítica de la razón pura* nuevo conocimiento? ha de ser contestada en manera negativa. La respuesta no depende del valor meramente subjetivo de la obra, sino de la imposibilidad efectiva de constituirse como conocimiento de un objeto. He aquí un elemento que aproxima el kantismo a la perspectiva de Herbart. La filosofía, la metafísica, es explicación de la explicación, saber del saber, meta-reflexión: «la *filosofía trasc*[*endental*] no es una ciencia que tenga un Objeto particular, sino un Principio universal de razón para la fundamentación de una ciencia [...] y que proporciona a esta, completamente a priori, tanto las reglas del filosofar (*philosophemata*) como los objetos, remitiéndolos a un principio [...]. La filos[ofía] trasc[endental] es aquella que comprende en un todo tanto los sujetos como el Objeto: compendio de un puro conocimiento a priori» (I. Kant, UAN, Ak XXI, 73-74 (676)). Véase J.F. Herbart, *Allgemeine Metaphysik*, en J.F. Herbart, *Sämtliche Werke*. In chronologischer Reihenfolge hrsg. von K. Kehrbach und O. Flügel, Neudruck der Ausgabe Langensanza 1893, Scientia, Aalen 1964, VIII, pp. 10-48.

[25] I. Kant, KrV, A11-A12/B25 (58).

[26] I. Kant, KrV, B146 (163).

Pero hay más que añadir: la existencia de un objeto para nosotros puede darse solamente en el contexto de una experiencia posible. Esto significa que «nada es *para nosotros* un objeto si no presupone como condición de su posibilidad el conjunto de toda la realidad empírica»[27]. La afección pasiva de la sensibilidad por tanto no implica ni necesita el reconocimiento de una materia absolutamente externa a la razón que coincide con el substrato del realista y que asume el nombre controvertido de "cosa en sí": esto porque «lejos de que la materia (o las cosas mismas que se manifiestan) deba servir de base (tal como debería afirmarse desde el punto de vista de los simples conceptos), la posibilidad de esta materia supone, por el contrario, una intuición formal (espacio y tiempo) previamente dada»[28].

El rudo dualismo que muchos críticos han atribuido a Kant, consistente en la asunción de cosas fuera de nosotros e independientes de la actividad del entendimiento, es debido a dos errores fundamentales: en primer lugar, el de no reconocer que el problema verdadero, para Kant, es la determinación del significado del ser, mas no la reconstrucción mecánica del conocimiento. Si la *Crítica de la razón pura* solo fuese una teoría del conocimiento o una fisiología, no nos encontraríamos con un concepto de ser totalmente nuevo, cuyo sentido más auténtico ha de ser considerado en relación con la razón, independientemente de lo que se quiera entender con este término. La misma filosofía fichteana traicionaría sus propias premisas si así no fuera, puesto que a partir de 1801 las perspectivas metodológicas de la exposición filosófica varían radicalmente (piénsese, sin ir más lejos, a la intuición intelectual y al concepto de ser), pero sería inconcebible pensar que Fichte haya efectuado un giro tan grande y decisivo a su trabajo especulativo sin, por otra parte, dar cuenta de él.[29] En segundo lugar, cabe recordar el error de no

---

27 I. Kant, KrV, A582/B610 (494).

28 I. Kant, KrV, A268/B324 (281). En este sentido, por tanto, la interpretación de Ewing, de la que se hablará más adelante, resulta confutada desde el principio. Véase A.C. Ewing, *Idealism: A Critical Survey*, cit., en particular pp. 63-116.

29 Se trata de la famosa problemática relativa a las dos épocas de Fichte, nacida en el seno del *Atheismusstreit* y de la polémica con Schelling. En este debate, me inclino sin duda hacia la reconstrucción de Pareyson, que hoy en día parece la más coherente, contrariamente a la de Cassirer. Véanse E. Cassirer, *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, cit. Vol. 3; C. Cesa, *Introduzione a Fichte*, Laterza, Roma-Bari 2008; J.G. Fichte, *Introduccions a la doctrina de la ciència,* cit.; L. Pareyson, *Il sistema della libertà*, cit.; S. Turró,

comprender que la posición del problema de la cosa en sí no deriva de una exigencia antropológica, no es la consecuencia de un legado realista ni la herencia del empirismo. Al contrario, se trata de un requerimiento exclusivamente trascendental. Sin matizar la cosa en sí, el idealismo de Kant sería simplemente una forma más evolucionada del dualismo *à la* Descartes o del idealismo fenomenista *à la* Berkeley. La asunción problemática de elementos *in se* fuera de nosotros es a la vez causa y consecuencia no tanto del fenómeno, sino de la filosofía trascendental considerada en su totalidad. El límite es lo que permite a la razón de tener cierta validez dentro de ciertos términos y solamente pensando en la presencia de un otro-de-sí el círculo de la representación puede ser efectivamente cerrado.[30]

III – FORMA Y CONTENIDO: LO A PRIORI

Si la grandeza de Kant consiste en haber transformado la ontología de la *adaequatio rei et intellectus* y de la teoría de la copia en el proyecto de una filosofía trascendental y en el haber abierto con ella un camino totalmente nuevo para la determinación del concepto de ser, es ciertamente importante subrayar que el giro impuesto por la *Crítica de la razón pura* no ha de entenderse como el punto de partida para un solo género de reflexiones filosóficas, a saber, las idealistas.

Según el *conceptus cosmicus* que se ha recordado anteriormente, la ambición de Kant consiste en comenzar una revolución para la filosofía en su totalidad. Si, como parece evidente, el alcance de este terremoto metafísico no fue comprendido por sus primeros comentadores (y, muy lamentablemente, todavía no ha sido entendida por muchos de sus detractores contemporáneos), es cierto que la

---

Fichte. De la consciència a l'absolut, cit.; T. Valentini, *I fondamenti della libertà in J.G. Fichte. Studi sul primato del pratico*, cit.; P. Vodret, "L'impostazione logica della teoria dei principi nella *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* e il rapporto con una possibile ontologia", en A. Bertinetto (ed.), *Leggere Fichte*, cit., pp. 33-48.

30 Me refiero, por ejemplo, a la sección sexta de la discusión de las antinomias y a la nota de Kant en KrV, A491/B519 (437). Véanse también G. Berkeley, *A Treatise concerning The Principles of Human Knowledge*, en A.A. Luce; T.E. Jessop (eds.), *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*, Bibliotheca Britannica Philosophica, Nelson, Nendeln 1979, Volume Two, pp. 1-113; R. Descartes, *Le discours de la méthode*, en R. Descartes, *Œuvres philosophiques*, Garnier, Paris 1963, Tome I, pp. 549-650; R. Descartes, *Les Méditations*, en R. Descartes, *Œuvres philosophiques*, cit., Tome II, pp. 375-861.

aportación del idealismo, a pesar de sus aspectos más críticos, ha mostrado la importancia de la instancia movida por Kant.

Esta reflexión sobre los conceptos de forma y contenido, que acompaña la filosofía por lo menos desde el florecer de la doctrina platónica (si no desde más anteriormente aún: alguien diría *già da sempre*), después de Kant asume un significado más profundo, si es posible. Ciertamente, Kant heredó esas nociones, por lo que no cabe atribuirle todos los méritos; sin embargo, su revolución metodológica modifica radicalmente el significado de los términos. En efecto, desde cierto punto de vista el desarrollo de la filosofía post-kantiana más que en otras épocas está determinado por la respuesta a la pregunta ¿qué son las formas de la experiencia?, que se debate tanto desde perspectivas genéticas cuanto teoréticas (*¿quid iuris*?).

A la luz de las observaciones que se han ido exponiendo hasta ahora, se podría parafrasear Aristóteles y afirmar que, en cierta manera, a pesar de que la forma continúe siendo la *ratio essendi* y la *ratio cognoscendi* de lo existente (*forma dat esse rei*), la esfera de los seres finitos está determinada por la presencia de individuos concretos, los sínolos, y que la materia es parte del ser justamente porque es sínolo: sin materia no existiría más que Dios, o el pensamiento puro.[31]

Sin embargo, la dificultad de la filosofía trascendental consiste en el hecho de que la esencia del ser se discute desde una perspectiva ontológica totalmente nueva, para la que el *τί ἐστί* es constituido por la espontaneidad del intelecto, excluyendo así de manera absoluta todo lo pre-categorial. La complejidad del discurso, a la que hay que añadir el lenguaje del propio Kant y los afanes absolutistas de los sistemas idealistas post-kantianos, puede ser captada asumiendo por un instante un punto de vista diferente, llamado sin embargo a confirmar el significado global de la revolución copernicana.

---

[31] Estas consecuencias no tendrían ningún sentido para Kant, lo que resulta evidente si se considera su planteamiento metodológico y el entero proyecto de la crítica de la razón; y, sobre todo, si es verdad que *no hay duda alguna de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia* y que la existencia no es un predicado lógico.

De hecho, si bien su planteamiento fuera anti-idealista, una rápida mención a la metodología de Herbart puede indudablemente ayudar a comprender la esencia del kantismo y su relación con la filosofía británica: lo dicho tiene justificación no solamente porque el filósofo alemán disponía de amplios y profundos conocimientos de las *Críticas* y de la filosofía fichteana, sino también porque recibió cierto aprecio en los ambientes de Oxford.[32]

De igual manera que Fichte y Hegel (lo confirman los argumentos de la *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling* y la *Ciencia de la lógica*), también Herbart ha logrado escalar la escalera de Kant[33] y, a pesar de que la pregunta originaria de la filosofía trascendental se convierta en su exacto contrario, tanto la instancia general como los resultados a los que llegan los dos modelos son muy parecidos. Ambas perspectivas reconocen que *definir el ser es pensar el ser*, y que la relación entre las dos esferas no puede ser puesta en discusión.[34]

Si Kant se pregunta *¿de dónde vienen* las formas de la experiencia? y desarrolla su investigación en el dominio de la filosofía trascendental, el planteamiento realista de Herbart transforma dicha formulación en *¿dónde están* las formas de la experiencia? La respuesta se encuentra, evidentemente, en lo dado. En otras palabras: las formas de la experiencia son dadas dondequiera, aunque solamente como determinaciones de las conexiones entre las sensaciones. De hecho, si no fueran dadas, «no solamente podríamos desvincularlas de las

---

32 Véanse B. Bosanquet, *A History of Æsthetic*, reprinted by arrangement with The MacMillan Company, Meridian, New York 1957; R. Metz, *A Hundred Years of British Philosophy*, cit., en particular pp. 322-345; D. Sacchi, "Introduzione" a F.H. Bradley, *Appearance and Reality: A Metaphysical Essay*, tr. it. de D. Sacchi, *Apparenza e Realtà*, Rusconi, Milano 1984, pp. 7-94; J.H. Stirling, *The Secret of Hegel*, cit., en particular pp. 667-675.

33 En cuanto a Hegel, me refiero, en particular, a una nota de la Introducción a la *Ciencia de la lógica*, donde recuerda que «lo que en Kant es un resultado, sirve como comienzo inmediato a este filosofar [...]. Para el conocimiento y para un determinado contenido del pensamiento, que no se halla en este estéril y árido apaciguamiento, hay que dirigirse, por consiguiente, a aquella precedente elaboración» (G.W.F. Hegel, WL, GW21, 46n-47n (80n-81n)). Remito también a R.B. Pippin, *Kant's Theory of Form. An Essay on the Critique of Pure Reason*, Yale University Press, New Haven and London 1982, en particular p. 92.

34 Es curioso que hoy en día muchos intérpretes sigan rechazando la validez de esta interpretación, cuando la misma ha sido defendida incluso por muchos exponentes muy relevantes del realismo. Véase, por ejemplo, N. Hartmann, *Zum Problem der Realitätsgegebenheit*, Pan, Berlin 1931.

sensaciones, de tal manera que lo percibido estaría sin conexión y totalmente aislado, sino que incluso podríamos ver y escuchar otras figuras y otros intervalos libremente»[35].

La conexión entre la pluralidad de las sensaciones o la multiplicidad de las notas, es decir la función que establece el valor, la relación y el significado de las variables libres que derivan de la experiencia, es inseparable de su propio contenido justamente porque, de otro modo, no habría posibilidad de reconocer ningún contenido ni de reconocer el *problema filosófico del sentido*: si Colón tuvo que romper la cáscara para que el *huevo* se quedara de pie, es evidente que la posibilidad del equilibrio residía simplemente en la correspondencia del hecho a la idea. Ciertamente, en el caso de Herbart resulta mucho más claro y comprensible asumir y defender tal composición de lo real, ya que la ontología está al servicio del conocimiento, pero no coincide de manera definitiva con él: no se trata simplemente de descubrir un mundo eleático de entidades reales, sino de tratarlas como las raíces de las ecuaciones necesarias para resolver las contradicciones de la experiencia y garantizar su comprensibilidad. Buscando las formas en lo dado, resolviendo sus contradicciones a través del análisis de sus relaciones para llegar así a un concepto de experiencia más rico y completo (según la famosa metáfora del arco), Herbart pone a sus críticos en una posición más difícil, ya que es más fácil aceptar sus asunciones.

La ontología ha de considerarse una función lógica y su relación con el pensamiento es externa, extrínseca: *el ser es un concepto* cuya posición no puede ser eliminada. La tarea de la metafísica es la comprensión de la experiencia, pero no su constitución según leyes a priori. La realidad es dada: lo que falta es el sentido. La explicación del mundo fenoménico es un problema filosófico, pero no su existencia: «la apariencia no se deja negar ni tampoco se puede disminuir; tiene que ser puesta como una auténtica *No-nada*. Consecuente y naturalmente, no se declara real *lo que* aparece *en cuanto* aparece *tal y como* aparece; mas se pone *algo* y

35 J.F. Herbart, *Allgemeine Metaphysik*, cit., p. 21.

propiamente este *algo*, como consecuencia de *esta* apariencia; *otro* algo, como consecuencia de *otra* apariencia»[36].

Para Herbart, las formas son dadas, pero la búsqueda de su significado no lo es, y en esto concretamente consiste la tarea especulativa de la filosofía. Al contrario, para Kant estos dos aspectos no se pueden separar, puesto que lo real se constituye según (y conforme a) las leyes de la razón. Por los motivos que se han indicado anteriormente, pues, para Kant no puede admitirse la posición de algo dado como no auténticamente real, porque la presencia de un objeto *para nosotros* implica, como se ha visto, la totalidad de la experiencia posible, a saber, de todas las leyes y los principios que regulan y determinan lo existente: definitivamente, algo que ha de ser buscado a priori, no a posteriori.[37]

De tal manera, si la *Eidologie* herbartiana demuestra que la búsqueda de las formas en un principio de actividad como el Yo o en las funciones y facultades de la razón implica la recaída en el problema más general de la sustancia y de la inherencia, el idealismo pierde su validez y sus pretensiones son vanas: «el Yo, aun antes de un análisis preciso de sus notas características, se presenta como un conjunto de notas, sujeto a mutación»[38]. ¿Cómo qué, exactamente, el Yo se pone a sí mismo?

Sin duda, Herbart tiene razón al sostener que el comienzo puesto en el Yo no recibe la necesaria contextualización y que no se analiza en su efectiva problematicidad (no importa si se trata de la egoidad fichteana o de la psicología de Fries) y otra tanta hay que atribuirle cuando arroja luz en la debilidad de las deducciones trascendental y metafísica de las facultades kantianas. Sin embargo, por otra parte, su planteamiento conserva y mantiene absolutamente integra la instancia kantiana de que «cuanto más se avanza en las particulares condiciones del problema de la realidad, tanto más claramente este desemboca en el problema de la verdad»[39]. Desde el punto de vista que hasta ahora se ha defendido, las entidades

---

36 Ibi, p. 53.

37 Recordando los Paralogismos y las Antinomias de la razón pura, otro tipo de investigación se convertiría en una tarea imposible e incluso sin sentido.

38 J.F. Herbart, *Allgemeine Metaphysik*, cit., p. 211.

39 E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der*

reales de la *Allgemeine Metaphysik* (lo que Herbart define el dominio de la *Realität*) pueden corresponder al significado más profundo de "trascendental": estas tienen, obviamente, una función gnoseológica, puesto que la incumbencia de la metafísica es la comprensión de la experiencia. Como es conocido, Herbart compara abiertamente su método al método matemático, de manera que la explicación de la naturaleza consiste, en su sistema, «parece a la resolución de una ecuación, a través de sus raíces imaginarias que, a pesar de ser imaginarias, han de ser igualmente determinadas con precisión para que el cálculo logre su objetivo»[40].

Pero, en segundo lugar, las entidades reales tienen una función constitutiva: ciertamente, no en el sentido de una construcción genética de la realidad a través de la espontaneidad de una facultad de la razón, sino como elementos que constituyen el significado de lo dado. Como consecuencia de esta segunda definición, se les puede atribuir una tercera caracterización, es decir su esencia simbólica: las entidades reales *están por* la estructura de lo real, a pesar de que esta se halle implícitamente escondida por la complejidad de la realidad efectiva (*Wirklichkeit*).

Estas últimas consideraciones sugieren la idea de que la realidad efectiva no es diferente al fenómeno kantiano, a pesar de que su explicación y justificación metafísica resida en dos esferas completamente diferentes. La validez de esta conclusión resulta extremadamente importante no solamente para discutir la ontología herbartiana, sino también para reflexionar sobre el concepto de criticismo. Las palabras con las que Cassirer resume la relación entre forma y contenido en la *Allgemeine Metaphysik* son realmente elocuentes: «Herbart rechaza desde el primer momento la división esquemática del contenido total del saber en una "forma pura", que no es sencillamente más que forma, y una "materia pura" que no es otra cosa que materia»[41].

Erkenntniskritik, en E. Cassirer, *Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe, herausgegeben von B. Recki, Band 6, Meiner, Hamburg 2000, Text und Anm. bearbeitet von R. Schmücker, p. 308.

40 J.F. Herbart, *Allgemeine Metaphysik*, cit., pp. 7-8.

41 E. Cassirer, *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, cit., Vol. 3, p. 458. Hasta aquí he utilizado el binomio forma-contenido, mientras que ahora me refiero a la distinción entre forma y materia. Estoy convencido de que, independientemente del significado específico atribuido a los tres términos, la diferencia entre un elemento formal (a saber, relacional, funcional, correlativo) y otro material subsiste y es en todo caso inteligible. La

En todos los párrafos anteriores se ha intentado demostrar que esta misma consideración podría mantenerse valida y aplicarse para determinar la esencia del fenómeno kantiano.

Independientemente de la distinción controvertida entre juicios de experiencia y juicios de percepción propuesta por Kant en el párrafo 18 de los *Prolegómenos*, la interpretación sugerida por Cassirer en *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* es absolutamente correcta: «incluso el juicio individual "a posteriori" contiene siempre, en la necesidad de la conexión que afirma, un elemento "a priori"»[42].

Según lo que hasta ahora se ha analizado, esta interpretación resulta totalmente coherente, ya que la posición de un objeto para nosotros presupone la totalidad de las condiciones de la experiencia posible: "la absenta es desagradable" puede ser indudablemente considerado un juicio a posteriori, en el sentido de que depende exclusivamente de la condición subjetiva del enunciador y de la serie de percepciones particulares conexas al estado de cosas determinado y correspondiente; no obstante, para admitir la existencia de un elemento fuera de nosotros que tiene que ser reconocido como poseedor de sentido, es necesario admitir que la constitución de su significado se hace posible solo gracias a la espontaneidad del entendimiento.

El sentido no puede buscarse más allá del dominio del sentido.

A la luz de estas primeras consideraciones, y sin anticipar el contenido de las próximas reflexiones, es posible individuar una nueva referencia a Hegel. Bien mirado, de hecho, el *primum* del saber es el ser; y, a pesar de que se pueda dudar de

---

preferencia para el término "contenido" depende de una aplicación más fácil fuera del contexto kantiano, como se podrá apreciar en las secciones dedicadas a Hegel. El mismo Kant, además, sugiere que, una vez se haya aclarado el significado, no hay gran diferencia en el uso de "materia" o "contenido": «antes hemos llamado *materia* al *contenido* de un conocimiento» (I. Kant, KrV, A59/B83 (98). Cursiva mía). El mismo concepto aparece en MANw. La distinción de Herbart entre materia y contenido parece más terminológica que conceptual y estoy seguro de que estas consideraciones no traicionan el significado de su investigación metafísica. Véase J.F. Herbart, *Allgemeine Metaphysik,* cit., en particular pp. 237-239.

42 E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, cit., p. 265. Véase también R.B. Pippin, *Kant's Theory of Form. An Essay on the Critique of Pure Reason*, cit.

la licitud de este comienzo (¿el ser es realmente lo inmediato indeterminado, o en cambio debería ser resultado, consecuencia?)[43], indudablemente no se puede negar la esencia del planteamiento auténtico de la lógica hegeliana (para la cual, sin embargo, las nociones de forma y contenido asumen un significado muy diferente). El hecho de que las mismas críticas dirigidas por Hegel hacia Kant no impliquen la acusación de dualismo ontológico entre el ser *an sich* y la apariencia, sino la de un dualismo metodológico y metafísico *lato sensu*, es una consecuencia de estas premisas.

Desde esta perspectiva, Kant debería entonces haberse dado cuenta de que la posición del límite implica la necesidad de individuar en el pensamiento una facultad capaz de resolver las dos esferas en una unidad superior, tarea que en cambio la dialéctica kantiana no puede llevar a cabo.[44]

La falta de reconocimiento del cumplimento de la revolución copernicana según los matices que se han ido exponiendo (algo que los idealistas alemanes han entendido) condiciona de manera decisiva la recepción y la comprensión de toda la producción filosófica post-kantiana en el Reino Unido. De hecho, parece extremadamente difícil poder proponer una lectura coherente de la instancia idealista en general y de la hegeliana en particular renunciando a estas premisas.

IV – *KANT IN ENGLAND*

La increíble importancia de la influencia de Hegel para los idealistas británicos ha sido ampliamente demostrada a lo largo de los años y poner en cuestión dicha relación sería erróneo e inútil. Ciertamente, a la curiosa opinión de Muirhead hay que reconocer la capacidad de describir y comprender un cierto planteamiento típico de la cultura británica en general; sin embargo, su

[43] Piénsese, por ejemplo, en la siguiente consideración de Herbart: «a nuestros magos contemporáneos les cuesta solamente un golpe de magia organizar y animar estos cuerpos; declaran que todo es uno. ¿Pero esta unidad les es dada?» (J.F. Herbart, *Allgemeine Metaphysik,* cit., p. 14). Véase también E. von Hartmann, *Ueber die dialektische Methode. Historisch-kritische Untersuchungen*, Carl Duncker's Verlag, Berlin 1868.

[44] Ni puede llevarla a cabo el idealismo trascendental de Fichte. Otra vez se desvela el significado más íntimo del malo infinito.

reconstrucción parece insuficiente para explicar y entender de manera completa un movimiento como el neoidealismo, cuya peculiaridad es absolutamente evidente.

El presente trabajo de investigación no es el lugar idóneo para discutir esta perspectiva; no obstante, Muirhead merece por lo menos un pequeño comentario que resultará relevante para las consideraciones que se desarrollarán en los próximos párrafos.

Creer, como hace Muirhead, que el idealismo británico se presenta «esencialmente como un producto auténtico de su propio genio inglés más que un desarrollo del idealismo alemán»[45] es una simplificación. El pensador inglés no considera la opinión más razonable según la cual sin la influencia de Kant no habría podido producirse ningún movimiento idealista y que su introducción en el Reino Unido es un evento de relevancia histórica absoluta.[46] Así que, evidentemente, pasar por alto las influencias externas o considerarlas solo en cuanto a su complementariedad con los temas y los problemas discutidos y analizados anteriormente en el Reino Unido, parece ser una asunción insuficiente y peligrosa.[47]

Por tanto: aunque el punto de vista de Muirhead pueda ser tomado, en cierto sentido, como una simple voz disonante, es importante considerar que su ilustre opinión da una idea de las dificultades interpretativas que surgen a la hora de definir el idealismo británico. Estas dificultades no solamente se relacionan con los temas específicos debatidos y desarrollados en los sistemas metafísicos, sino que aparecen también en el momento de querer determinar con certidumbre cómo y en qué medida la filosofía alemana ha contribuido a dar vida a una escuela de pensamiento decididamente original en el Reino Unido.

---

45 J.H. Muirhead, *The Platonic Tradition in the Anglo-Saxon Philosophy*, cit., p. 14.

46 Véase R. Wellek, *Immanuel Kant in England, 1793-1838*, cit.

47 Importantes consideraciones pueden encontrarse en W.J. Mander, *British Idealism. A History*, cit.; R. Metz, *A Hundred Years of British Philosophy*, cit.; J.H. Muirhead, "How Hegel came to England", «Mind» New Series 36, 144/1927, pp. 423-447; J. Pucelle, *L'idéalisme en Angleterre de Coleridge à Bradley*, cit.; M. Carbó i Ribugent, "Henry Crabb Robinson i el context filosòfic de la primera importació de Kant a Anglaterra", cit.; E.T. Long, "The Gifford Lectures and the Glasgow Hegelians", «Review of Metaphysics» 43, 2/1989, pp. 357-384; V.R. Mehta, "The Origins of English Idealism in Relation to Oxford", «Journal of the History of Philosophy» 13, 2/1975, pp. 177-187; P. Robbins, *The British Hegelians 1875-1925*, cit.; K. Willis, "The Introduction and Critical Reception of Hegelian Thought in Britain 1830-1900", «Victorian Studies» 32, 1/1988, pp. 85-111.

Si el interés para Kant no tardó mucho en manifestarse, es interesante observar que la primera traducción inglesa de la *Crítica de la razón pura* es del 1838 y que no es lícito reconocer o admitir una verdadera y concreta influencia del criticismo antes de los primeros años cuarenta del siglo XIX.[48]

Desde la perspectiva que el presente trabajo intenta defender, la correcta comprensión del alcance del problema depende necesariamente del reconocimiento de un círculo vicioso que se establece entre las figuras de Kant y Hegel y que se relaciona con su llegada y recepción en el Reino Unido. Por un lado, muchas investigaciones han observado que, después de 1838 y durante treinta años por lo menos, la escena filosófica británica (no exclusivamente en cuanto a su componente "idealista") se inspiró en el kantismo y en sus primeros intérpretes.[49] Por otro lado, sin embargo, tal y como se ha mencionado en la Introducción, la fecha de referencia para el comienzo del idealismo británico es el 1865, cuando Stirling publica su obra maestra *The Secret of Hegel*. La tensión entre kantismo y hegelianismo puede así

---

[48] Con Coleridge, ciertamente, una importante oleada de idealismo alemán penetró por primera vez en Inglaterra y su figura fue inmensamente importante para el desarrollo del criticismo. Sin embargo, «desde el punto de vista de la filosofía, se ha [...] de admitir una debilidad fundamental, la incoherencia y la borrosidad de su pensamiento [...]. La relación de Coleridge con Kant, aunque profunda y duradera, aunque basada en el riguroso conocimiento de los escritos de Kant, nos deja con el mismo sentimiento de decepción general» (R. Wellek, *Immanuel Kant in England, 1793-1838*, cit., p. 68). Green, con quien el estudio del criticismo entró realmente en un nivel superior, está convencido de que Coleridge malinterpretó a Kant presentándole como el campeón de la "razón". Según otras interpretaciones, la figura del literato romántico goza de un papel más importante para el desarrollo del idealismo británico dieciochesco. Como referencias, además de los textos mencionados en la nota anterior, cabe recordar G. Micheli, "The Early Reception of Kant's Thought in England 1785-1805", cit.

[49] Piénsese, por ejemplo, en Hamilton y en la Escuela escocesa con referencia a las críticas de Kant hacia Hume. Es interesante hacer hincapié *en passant* a la contribución de Whewell, quién por primera vez introdujo el estudio de la primera *Crítica* en la universidad de Cambridge en los años treinta del ochocientos. Aunque su proyecto no cumplió las expectativas del público y del autor, vale la pena mencionar su obra porque Whewell intentó dar una lectura epistemológica original de Kant para reformular el concepto científico de método lógico-inductivo. Si bien la *Crítica* no inspiró el materialismo, el naturalismo y el empirismo, la referencia a Whewell demuestra que, en cierto sentido, las influencias alemanas contribuyeron incluso en la creación de un mundo filosófico en el que, por lo que concierne a la fe, no se podía ofrecer nada más que lo "incognoscible" de Spencer. Véase G. Micheli, "The early Reception of Kant's Thought in England 1785-1805", cit. El autor evidencia que, por muchos aspectos, la *History of the Inductive Sciences* (de 1837) y la *Philosophy of the Inductive Sciences* (de 1840) derivaron de la *Crítica de la razón pura*. Véanse también R. Metz, *A Hundred Years of British Philosophy*, cit., en particular pp. 60-62; J.H. Stirling, "Kant has not answered Hume", «Mind» 9, 36/1884, pp. 531-547.

comprenderse: antes de dicha fecha crítica, el movimiento no había logrado un nivel de consciencia suficiente para poder desarrollar una posición coherente frente a los temas fundamentales del idealismo alemán. Pero, a pesar de que la filosofía de Hegel «en general avanzó mucho más lentamente en el pensamiento británico respecto a la de Kant»[50], a la pregunta ¿cuál de los grandes idealistas alemanes tuvo un efecto más profundo sobre el pensamiento británico?, se contestaría indudablemente citando al pensador de Stuttgart. De tal manera, si antes del 1865 es prácticamente imposible encontrar una verdadera y clara unidad de métodos e intenciones, según derecho es posible pensar que en el desarrollo del movimiento la importancia de la filosofía kantiana y su validez para la evolución del pensamiento especulativo se reconoció principalmente gracias a la mediación de Hegel.[51]

No obstante, si el creciente interés por el idealismo empujaba los intelectuales británicos a acercarse al hegelianismo a través del estudio y de la comparación de su filosofía con el criticismo kantiano, es probable que la figura de Kant, tal y como se analiza y aprecia en el Reino Unido, no corresponda nada más que a la figura esbozada y delineada por el mismo Hegel en sus obras históricas y metafísicas.

En otras palabras: para los idealistas británicos, Kant debería incluirse indudablemente entre los inspiradores de muchos de los temas desarrollados después de 1865, mas lamentablemente su propuesta filosófica quedaría incompleta y necesitaría de un cumplimiento tanto desde el punto de vista técnicamente metafísico y teorético como por lo que concierne a sus implicaciones en la vida espiritual *lato sensu*.

A la luz de estas consideraciones, la naturaleza del círculo vicioso se desvela en toda su evidencia: por un lado, en el Reino Unido se asiste a una transición de Kant a Hegel sin una asimilación real y completa de la filosofía trascendental, por

---

[50] W.J. Mander, *British Idealism. A History,* cit. p.17.

[51] Para ulteriores detalles historiográficos, remito a J. Bradley, "Hegel in Britain: A brief History of British Commentary and Attitudes", «The Heythrop Journal» 20, 1/1979, pp. 1-24; P. Robbins, *The British Hegelians 1875-1925*, cit., en particular pp. 17-49.

lo menos en el ámbito idealista; por el otro, este tránsito se caracteriza por la tendencia en reconocer en Hegel «el *continuador*, y, probablemente, una especie de *completador*, del entero asunto inaugurado por Kant»[52]. La duda hacia este punto de vista surge cuando se considere la posibilidad real de comprender las premisas metodológicas y metafísicas de la instancia hegeliana prescindiendo de una contextualización y sistematización adecuadas del criticismo. En otras palabras: ¿es posible sostener y defender sistemas y puntos de vista neohegelianos sin llevar a cabo un análisis profundo de Kant y de los primeros idealistas sin con ello caer en el prejuicio según el cual «todos los sistemas idealistas alemanes se consideraban conjuntamente como una unidad singular, pues exhibían un desarrollo orgánico y necesario de Kant a Hegel»[53]?

Evidentemente, no. Al contrario, se puede afirmar que la particularidad de los sistemas metafísicos concebidos en el Reino Unido en la huella de Hegel depende justamente de la falta de una suficiente matización de este problema, con la consecuencia de que el proyecto de una "modernización del hegelianismo" se convierte en una herejía total.

El proceso que lleva de la asimilación de la filosofía kantiana al reconocimiento de la doctrina hegeliana como el destino (*Bestimmung*) de todos los sistemas que lo preceden, depende indudablemente del contexto cultural de la edad victoriana, caracterizado por una sustancial y radical crisis de la fe. La naturaleza de la presente investigación no concede espacio suficiente para poder llevar a cabo un análisis adecuado y genuinamente histórico de la cuestión, mas puede ser igualmente significativo evaluar la presencia de algunos elementos teóricos relacionados a ella, ya que estos pueden aportar nuevos e importantes detalles, útiles para la comprensión del círculo vicioso mencionado arriba. Como es conocido, el

---

52 J.H. Stirling, *The Secret of Hegel*, cit., p. LIV. Cursiva mía. Otros intérpretes comparten esta misma opinión: véase, por ejemplo, J.E. McTaggart, *Studies in the Hegelian Dialectic*, Cambridge University Press, Cambridge London-Glasgow-Leipzig-New York-Bombay 1896; A. Seth, *The Development from Kant to Hegel*, Williams and Norgate, Edinburgh 1882.

53 R. Metz, *A Hundred Years of British Philosophy*, cit., p. 256. Otra interesante publicación es el artículo de W.H. Walsh, "Kant's Critique of Pure Reason: Commentators in English, 1875-1945", «Journal of the History of Ideas» 42, 4/1981, pp. 723-737.

punto de vista de Muirhead sobre el idealismo británico consiste en creer que esto se presenta desde su comienzo como una auténtica filosofía de la religión. Por segunda vez, la conclusión de su razonamiento es demasiado precipitada; no obstante, es cierto que para comprender la superación (*Aufhebung*) de Kant es necesario analizar con atención los problemas examinados por Stirling. Será posible entonces relacionarlos y compararlos con los requerimientos del contexto histórico de la *Victorian Age* y con la reconstrucción de *The Platonic Tradition* que se acaba de recordar.[54]

V – EL SECRETO DE KANT

Desde un punto de vista general, con razón puede defenderse la idea de que en el Reino Unido «el ascenso del darwinismo llevó la filosofía hacia una actitud hostil respecto a la religión. El naturalismo y el materialismo crecieron exuberantemente entre los seguidores de Darwin [...]. En este asunto, la filosofía nativa fracasó completamente»[55]. Asimismo, la ética utilitarista defendida por

---

[54] Para un análisis de la crisis de la fe en el Reino Unido, remito otra vez a W.J. Mander, *British Idealism. A History*, cit.

[55] R. Metz, *A Hundred Years of British Philosophy*, cit., p. 249. Importantes consideraciones acerca de la influencia del darwinismo, enriquecidas por numerosas referencias bibliográficas, se encuentran también en P. Robbins, *The British Hegelians 1875-1925*, cit. El presente estudio no es el lugar adecuado para discutir la posición de Darwin frente a la fe, la religión y la esfera espiritual en general. Sin embargo, me parece correcto señalar que la actitud crítica del naturalista inglés mantuvo siempre cierto respeto hacia las instancias religiosas en general. Por tanto, no debe sorprender si en la *Autobiografía* ciertos pasos destacan por su carácter crítico (como el que se cita a continuación), al punto que la familia decidió publicar una versión censurada, mientras que en otras ocasiones Darwin propende a posiciones menos comprometedoras: «¿se puede confiar en la mente humana, que, según creo con absoluta convicción, se ha desarrollado a partir de otra tan baja como la que posee el animal más inferior, cuando extra conclusiones tan grandiosas? ¿No serán, quizá, estas el resultado de una conexión entre causa y efecto, que, aunque nos da la impresión de ser necesaria, depende probablemente de una experiencia heredada? No debemos pasar por alto la probabilidad de que la introducción constante de la creencia en Dios en las mentes de los niños produzca ese efecto tan fuerte y, tal vez, heredado en su cerebro cuando todavía no está plenamente desarrollado, de modo que deshacerse de su creencia en Dios les resultaría tan difícil como para un mono desprenderse de su temor y odio instintivos a las serpientes» (C. Darwin, *Autobiography*, tr. cast. de J.L. Gil Aristu, Introducción de M. Domínguez, *Autobiografía*, Laetoli, Pamplona 2009, pp. 82-83). Remito también a C. Darwin, *The Voyage of the Beagle*, tr. cast. *Viaje de un naturalista alrededor del mundo*, Miraguano Ediciones, Madrid 2014; G. Montalenti, "Introduzione: L'evoluzionismo ieri e oggi", en C. Darwin, *On the Origin of Species*, tr. it. de L. Fratini, *L'origine delle specie*, Bollati Boringhieri, Torino 2012, pp. 15-65. Al respecto, la lectura del ensayo de Bosanquet dedicado a la evolución de la religión puede resultar interesante, pues en

figuras como Mill y la Escuela naturalista de Lewes y Huxley contribuyeron a alejar la filosofía de la búsqueda de principios metafísicos y meta-empíricos. En este contexto, por lo menos según la opinión de Stirling, solamente Kant pudo liberar la especulación de las cadenas inhumanas y egoístas de la Ilustración: «la *Aufklärung* no nos ha dejado con otra cosa sino con nuestra animalidad, ¡nada excepto nuestra relación con los monos! Nos ha vaciado de toda nuestra humanidad esencial—de la filosofía, de la moral, de la religión»[56]. Esta breve referencia a la "relación con los monos" deja entender la grande inquietud intelectual causada por Darwin con la publicación, en 1859, de su obra maestra *On the Origin of Species.* Más en general, el planteamiento sugiere cierta correspondencia con algunas figuras de la Ilustración francesa, en particular Diderot y D'Alambert, posicionándose claramente en contra de sus perspectivas antropocéntricas. Un punto de vista parecido, como es conocido, «fue expresado en términos claros en el artículo de Diderot "Encyclopédie": "el hombre es el único punto de donde se tiene que

ello se relacionan (más o menos explícitamente) los resultados de la doctrina evolucionista con ciertos elementos típicos del hegelianismo. El autor, además, remite directamente a la homónima obra de Caird. Véanse B. Bosanquet, "The Evolution of Religion", «International Journal of Ethics» 5, 4/1895, pp. 432-444. Bosanquet remite a Darwin *en passant* también en su ensayo "Logic as the Science of Knowledge", en A. Seth Pringle-Pattison; R.B. Haldane (eds.), *Essays in Philosophical Criticism*, cit., pp. 67-101.

56 J.H. Stirling, *The Secret of Hegel*, cit., p. LIII. Al respecto, me parece oportuno remitir al interesante trabajo de J. Schmidt, "Inventing the Enlightenment: Anti-Jacobins, British Hegelians, and the 'Oxford English Dictionary'", «Journal of the History of Ideas» 64, 3/2003, pp. 421-443. Además de la cita implícita de Darwin, contra quien se lanza en el capítulo conclusivo de *The Secret of Hegel* (pp. 676-751), estoy convencido de que en estos párrafos Stirling está llamando a la memoria también algunos argumentos hegelianos, como el primer Prólogo a la *Ciencia de la lógica*: «mientras la ciencia y el intelecto humano común trabajan juntos para realizar la ruina de la metafísica, pareció haberse producido el asombroso espectáculo de un pueblo culto sin metafísica—algo así como un templo con múltiples ornamentaciones pero sin sanctasanctorum» (G.W.F. Hegel, WL, GW21, 6 (36)). Véanse también A.H. Stirling, "Stirling's relation to Hegel", «Mind» 22, 85/1913, pp. 158-160; L. Geymonat, *Storia del pensiero filosofico*, tr. cast. de P. Lluis Font, *Historia de la filosofía y de la ciencia*, 3 Vols., Editorial Crítica, Barcelona 1998, Vol. 3., en particular, pp. 202-224 y 263-298. Es interesante evidenciar que, en un ensayo de 1913, Bosanquet manifiesta su temor por la deriva materialista contra la que defiende cierto tipo de realismo. Véanse B. Bosanquet, *The Distinction between Mind and Its Objects*, Thoemmes, Bristol 1990; B. Bosanquet, *The Principle of Individuality and Value*, MacMillan and Co., London 1912, en particular pp. 122-160. Estas interpretaciones contrastan totalmente con las consideraciones llevadas a cabo por D.G. Ritchie en *Darwin and Hegel with Other Philosophical Studies*, MacMillan, London-New York 1893, pp. 38-76, donde el autor intenta superar los prejuicios anti-darwinianos mostrando la compatibilidad de la teoría evolucionista con la filosofía.

empezar y hacia donde todo tiene que volver [...]. ¿Excepto mi existencia y la felicidad de mis prójimos, qué debería importarme del resto de la naturaleza?"»[57]. Sin aportar más detalles, para los que remito a estudios mucho más específicos,[58] parece correcto pensar que, según esta lectura, Kant dio nuevo esplendor a la metafísica, restituyendo a la filosofía la capacidad y la posibilidad de contestar a la «insistente necesidad de la época, consistente para muchos en ofrecer una reinterpretación racional de la religión que, además de emanciparse de la ciega fe, pudiese evitar el agnosticismo y el ateísmo. Se trataba de algo que pudiese satisfacer tanto las exigencias espirituales de la gente cuanto el rigor intelectual de la nueva manera de pensar científicamente»[59].

Esta interpretación particular de la Ilustración, del kantismo, del idealismo alemán y quizá de la historia de la filosofía en general se basa en la convicción de que *el secreto de Hegel es el secreto de Kant* y viceversa, con la única diferencia que «como Aristóteles—con considerable ayuda por parte de Platón—explicitó lo universal abstracto que estaba implícito en Sócrates, de la misma manera Hegel—con una ayuda menos considerable por parte de Fichte y Schelling—explicitó lo universal concreto que se hallaba implícito en Kant»[60].

Desatender el análisis de las consecuencias de la metafísica de Kant sobre la esfera teológica y religiosa contemporánea a él sería absolutamente restrictivo y

---

57 P. Jimack, "The French Enlightenment I: Science, Materialism and Determinism", en S. Brown (ed.), *Routledge History of Philosophy*, Vol. V: *British Philosophy and the Age of Enlightenment*, Routledge, London-New York 2000, p. 230. Voltaire expresa una opinión parecida, a través de su sublime ironía, en las páginas finales del *Candide*, cuando el protagonista concluye que *il faut cultiver notre jardin*.

58 Remito, por ejemplo, a E. Cassirer, *Philosophie der Aufklärung*, tr. cast. de E. Ímaz, *Filosofía de la Ilustración*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1993; A. Seth, *The Development from Kant to Hegel*, cit., en particular pp. 89-170.

59 W.J. Mander, *British Idealism. A History,* cit. p. 138. Al contrario de Rousseau, para quien la expresión "estado cristiano" sería «un abuso del lenguaje, ya que "una sociedad de verdaderos cristianos no sería una sociedad de hombres"» (J.-F. Kervégan, "La «teología política» de Hegel", en M. Álvarez Gómez; M. Paredes Martín (eds.), *Derecho, historia y religión. Interpretaciones sobre la filosofía del derecho de Hegel*, cit., trad. cast. de I. Ramos Fernández, p. 116). Véanse también F. Beiser, "The Enlightenment and Idealism", en K. Ameriks (ed.), *The Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge University Press, Cambridge-New York-Melbourne-Madrid-Cape Town 2005, pp. 18-36; T. Rockmore, *Hegel, Idealism, and Analytic Philosophy*, cit.

60 J.H. Stirling, *The Secret of Hegel*, cit., p. XXII.

erróneo. Muchos intérpretes han evidenciado que, por lo menos desde este punto de vista, el Reino Unido no permaneció aislado de su influencia.[61] La importancia del discurso sobre fe, religión y razón es absolutamente central en Kant para poder definir los conceptos de libertad, moralidad y deber. Por tanto, si bien los vínculos con la *Aufklärung* no han de ser renegados y su importancia no debe ser rebajada,[62] desde este punto de vista, parecería por tanto correcto afirmar que el filósofo de Königsberg cercenó algunas de las ramas más radicales de la Ilustración francesa. En este sentido, es posible comprender de manera clara la razón por la que el idealismo en el Reino Unido reconoce en Kant su propio punto de referencia. La exaltación de la razón, la primacía del pensamiento y la afirmación de la religión natural, elementos típicos de la actitud crítica de la filosofía ilustrada, a los ojos de la metafísica británica se convierten en las causas principales de la instauración del materialismo y de la crisis de la fe.

Sin embargo, tal y como se ha correctamente y ampliamente observado, la lucha anti-dogmática de la *Lumières* en Francia y del *Enlightenment* en el Reino Unido se acoge, en el contexto de la lengua alemana, como una búsqueda de carácter muy diferente. Sin considerar las relaciones e influencias recíprocas entre los diferentes grupos de intelectuales (algo extremadamente complejo para poderse analizar de manera correcta en el presente estudio)[63], en líneas generales parece

---

61 Véase por ejemplo D. MacKinnon, "Aspects of Kant's Influence on British Theology", en T. McWalter; G. MacDonald Ross (eds.), *Kant and his influence*, cit., pp. 348-365.

62 Piénsese, por ejemplo, no solamente en BA, sino también en RGV, cuando Kant denuncia el tono jactancioso con que se ha empleado el término y las sátiras de las que ha sido objeto.

63 Todas las relaciones que rompen los confines nacionales confunden las características propias de cada contexto cultural y, en cierto sentido, invalidan la lectura de los idealistas británicos. De manera paradójica, el lema virgiliano *ibant obscuri sola sub nocte per umbram* utilizado por Kant para describir los sueños del visionario Swedenborg (I. Kant, TG, Ak II, 329 (43)) podrían representar el punto de vista de los pensadores británicos acerca de la filosofía ilustrada francesa e inglesa: en ambos casos, sería justamente Kant quien restablecería el equilibrio entre las fuerzas en juego. Sin embargo, su independencia respecto a la ilustración francesa merecería muchas más palabras, ya que, además de los argumentos que se presentarán en los próximos párrafos, muchos intérpretes han evidenciado las numerosas influencias externas a la *Aufklärung* alemana: piénsese, por ejemplo, en las relaciones entre Diderot y Wolff, Voltaire y Locke, Rousseau y el mismo Kant, quien las reconoce explícitamente: «*Rousseau* me ha hecho entrar en razón» (I. Kant, BGSE, 38). Quiero agradecer a la Dra. Ana Carolina Gutiérrez-Xivillé por sus consejos. Véanse también E. Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, cit.; E. Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe*, Princeton University Press, Princeton 1970; E. Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger, I. La filosofía trascendental: Kant*, Herder, Barcelona 1993; S. Turró, *Lliçons*

correcto afirmar que, «aunque la ilustración no es anti-religiosa, simplemente presenta un concepto nuevo de fe y religión»[64], el campo de la religión es justamente lo que separa a Alemania del resto del pensamiento ilustrado desde un punto de vista metodológico.

De esta manera, si por un lado «el enciclopedismo francés emprende la lucha abierta contra la religión, contra sus pretensiones de validez y verdad», pues no solamente «constituye el obstáculo constante del progreso intelectual, sino, además, que se ha mostrado incapaz de fundar una auténtica moral y un orden político y social justo»[65], la *Aufklärung* alemana aspira a una fundación y a una profundización trascendental del fenómeno religioso:

> Mientras la lucha en torno al dogma del pecado original conducía en Francia a la más aguda separación entre religión y filosofía, en Alemania la idea del protestantismo pudo transformarse hasta poder acoger los nuevos motivos intelectuales y el sentir de donde habían surgido, rompiendo la forma histórica del protestantismo para expresar su contenido ideal en una forma mucho más pura.[66]

Si bien ciertamente esta lectura es parcial y necesita de más integraciones, cabe igualmente señalar que la defensa de la religión racional representa un alejamiento de las instituciones religiosas y quita valor a las doctrinas reveladas. En cambio, transformándose en una especie de religión natural o fe filosófica, la ilustración alemana (que constituye el entorno cultural donde Kant crece y se forma como intelectual) busca la solución al problema fe-razón

---

sobre historia i dret a Kant, Edicions Universitat Barcelona, Barcelona 1997.

64 M. Casula, *L'illuminismo critico. Contributo allo studio dell'influsso del criticismo kantiano sul pensiero morale e religioso in Germania tra il 1783 e il 1810*, Marzorati, Milano 1967, p. 21. En este sentido, la tesis de Casula se alinea con la interpretación de la mayoría de los autores mencionados. En cambio, el punto de vista de Corazón González me parece el fruto de un análisis demasiado superficial y restrictivo, ya que para él «la Ilustración es el intento de construir un mundo exclusivamente humano, es decir, al margen de Dios. Una torre de Babel más ambiciosa, normalmente no tanto contra Dios sino sin Dios» (R. Corazón González, *Kant y la Ilustración*, RIALP, Madrid 2004, p. 37).

65 E. Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, cit., p. 156.

66 Ibi, pp. 183-184. Remito otra vez al texto de Casula para un análisis más detallado del contexto moral, religioso y filosófico en Alemania entre 1783 y 1810.

> No en el terreno de la especulación, sino en el de la moralidad, en la certeza ética de la conciencia [...]. La razón teórica no puede demostrar la realidad de los tres objetos de la metafísica, pero tampoco negarla. En cambio, la razón práctica ha de afirmarlos como reales.[67]

Anular el saber para hacer sitio a la fe es «la frase clave para comprender a Kant en su indigencia y en su grandeza. El pensador ético y metafísico se convierte en crítico, pero se convierte en crítico para poder ser un pensador ético y

---

[67] E. Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger, I. La filosofía trascendental: Kant*, cit., p. 29. Marcucci, sin embargo, observa justamente que «Kant no excluye, en principio, que se puedan "reunir conjuntamente, en el mismo sistema, los misterios de la Revelación y las leyes ordinarias de la naturaleza", como puede ser el caso del diluvio universal y la teoría más general de las catástrofes; sin embargo, polemizando con la "obtusa ignorancia" de una "filosofía estéril", mientras niega que la naturaleza es un caos, de manera que "de su evolución (*Auswickelung*) no se puede esperar sino orden y armonía", crítica en diferentes ocasiones quienes "postulan la intervención inmediata de Dios" y consideran "toda la naturaleza como un milagro continuo". Cuando se trata con cuestiones de carácter científico, "es ciertamente absurdo apelar a la divinidad solo con una parte infinitamente pequeña de su poder creador"» (S. Marcucci, *Aspetti epistemologici della finalità in Kant*, Le Monnier, Firenze 1972, p. 37. El autor está citando I. Kant, ANG, Ak I, 304, 332, 333, 309). Otra referencia interesante es M. Failla, *Dell'esistenza. Glosse allo scritto kantiano del 1762*, cit., en el que la autora discute el *único fundamento posible* y su relación con los conceptos de posibilidad lógica, esencia, realidad efectiva (*Wirklichkeit*), objeto, libertad y necesidad demostrando cierta continuidad entre el periodo pre-crítico y los elementos que constituyen el fundamento de las tres *Críticas*. A pesar del planteamiento kantiano de su estudio acerca del ateísmo, el filósofo italiano Rensi presenta algunos argumentos críticos respecto a las conclusiones del pensador de Königsberg, oponiéndose de tal manera a la mayoría de las interpretaciones de la filosofía práctica, incluso las que se han presentado en los últimos párrafos de esta investigación. Después de haber discutido la licitud lógica del concepto de ser supremo, proponiendo una *prueba ontológica de la inexistencia de Dios*, Rensi argumenta: «recordando que todas las categorías gracias a las que podemos constituir el concepto de un objeto "no tienen un uso diferente al uso empírico, y no tienen significado si no se aplican a objetos de la experiencia posible, es decir, el mundo sensible" y que "fuera de este campo, estas son solo simples conceptos, que podemos ciertamente admitir, pero que no permiten comprender nada", Kant observa entonces que la cuestión si Dios es sustancia, si posee la suma realidad, si es necesario etc., es un problema sin sentido. Es más: para ser coherente con su doctrina, debería haber explícitamente añadido [...] que, siendo el Ser una categoría nuestra, o el conjunto de ellas [...], de la misma manera es absurda y sin sentido la cuestión si Dios *es*». Afirmar la imposibilidad de demostrar la existencia de un ser supremo probando, a la vez, la imposibilidad de su inexistencia es, para Rensi, «una debilidad y una incoherencia», ya que «en realidad el mismo Kant sabía perfectamente y había explícitamente aclarado que posible solo es lo que, cuyo concepto [...] no es contradictorio. Dado que, en cambio, el concepto de Dios es evidentemente contradictorio [...], la única conclusión legítima (a la que debería haber llegado Kant, porque es la única compatible con su doctrina), es que Dios no es y que es imposible y absurdo que sea» (G. Rensi, *Apologia dell'ateismo*, "Introduzione" de A. Torno, La Vita Felice, Milano 2009, pp. 44-45 y 75-76). La dificultad en conciliar el agnosticismo ontológico con la validez regulativa de la idea de Dios ha sido subrayada también en A.C. Ewing, *Idealism: A Critical Survey*, cit; R. Pettoello, *Leggere Kant*, cit., en particular pp. 75-86.

metafísico»[68]. Como ha observado Mander, Kant comprende que la libertad individual puede preservarse solo si se comprende que «la ley y la voluntad divinas no son algo ajeno a nuestra natura, dado que doblegarse a cualquier autoridad externa—incluso a la de un ser todopoderoso—significa [...] entregarse a una ley exterior y renunciar a nuestra libertad»[69].

El punto de vista defendido por Stirling y, más en general, por la mayoría de los intérpretes británicos, merece sin duda un análisis más detallado. Desde el punto de vista histórico, y sin matizar todos los rasgos de la época ilustrada, el planteamiento arriba descrito puede justificar la inclinación hacia el planteamiento desarrollado por los pensadores alemanes. El desarrollo de la ciencia, la actitud anti-dogmática y la moral personalista y hedonista constituyen un terreno especulativo difícilmente compatible con los requerimientos exigidos por ciertos ambientes culturales de los años sesenta del siglo XIX. No obstante, desde un punto de vista esencialmente teorético, la seguridad expositiva que acompaña esta interpretación deja lugar a varias objeciones. Se tratará, en los próximos párrafos, de explicar los motivos de estas dudas para poder luego discutir todas las cuestiones a ellos relacionadas.

—

Ciertamente, en las obras de filosofía práctica Kant dedica un número considerable de reflexiones y argumentos a la demostración de la necesidad, para el hombre, de emprender un camino hacia la virtud según principios universalmente reconocibles como preceptos morales. Para ello, es absolutamente necesario distinguir entre las tendencias empíricas que condicionan el hombre en cuanto entidad fenoménica y sus tendencias morales, que condicionan su conducta en cuanto ser libre y racional. En este sentido, pues, la religión como ideal de perfección moral ha de ser indudablemente incluida entre los éxitos da la filosofía trascendental, también siguiendo la idea mencionada arriba según la cual en el uso

68 E. Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger, I. La filosofía trascendental: Kant*, cit., p. 29.
69 W.J. Mander, *British Idealism: A History*, cit., p. 153.

práctico la voluntad debe «producir objetos que correspondan a las representaciones, o [...] determinarse a sí misma a la realización de esos objetos»[70]. En cierto sentido se puede admitir la idea de que

> Las filosofías de Kant y Hegel solo dieron una forma definida y eminencia a la religión de Cristo. En Cristo la *Visión* se hallaba tan absolutamente en la gloria y en la belleza del todo que se convertía en *Amor*, lo que, a su vez, era tan rico y puro que se transformaba en *Sumisión*, la más profunda y la más dulce. De este modo, Percepción, Sentimiento, Voluntad se fusionaban y se hacían lo mismo [...]. Ahora bien: a todo ello, la *Visión*, el *Amor*, la *Sumisión*, Kant y Hegel dieron solamente la forma definida del entendimiento; es decir, que fueron testigos del sublime matrimonio entre Razón y Fe.[71]

Indudablemente, cuando Kant delinea y fundamenta el concepto de religión, está pensando en la doctrina cristiana, cuyo alcance universal, despojado de su envoltura mística, «se convierte (por lo que respecta a su espíritu y a su sentido racional) en prácticamente verdadero y obligatorio para todo el mundo y todas las épocas, pues es lo bastante próximo a cada hombre como para que le haga entrever su deber»[72]. Sin embargo, una lectura tan magnánima de la relación entre Ilustración y kantismo como la que defiende Stirling deja pensar en la presencia de algunos errores interpretativos: no solamente Kant se enfrentó con el problema de la censura (piénsese en el difícil proceso de publicación para la revista «Berlinische Monatsschrift» de *La religión en los límites de la sola razón* y en sus consecuencias para la edición de otras obras, hasta la subida al trono de Friedrich Wilhelm III en 1797), sino que las mismas premisas teóricas de los escritos morales y religiosos se fundan y encuentran justificación en un contexto revolucionario para la época.

La fe religiosa, en el sentido de una religión racional que concilia los mandatos morales con los postulados de un Dios moral, es la única capaz de guiar

---

70 I. Kant, KpV, 15 (29).

71 J.H. Stirling, *The Secret of Hegel*, cit., p. 100. En la misma obra, Stirling resume esta idea afirmando que «las *nociones* hegelianas son paralelas a las representaciones [*Vorstellungen*], a los mitos, de toda la historia concreta: el caos es el *Seyn*, la creación el *Daseyn*, la cristiandad [...] es el *Fürsichseyn*» (Ibi, p. 691). Véase también J.E. McTaggart, *Studies in Hegelian Cosmology*, Cambridge University Press, Cambridge 1918, en particular pp. 197-251.

72 I. Kant, RGV, Ak VI, 83 (89).

el hombre hacia el cumplimento de todos los deberes en cuanto mandatos divinos, porque en su terreno se presenta, en la causa suprema que garantiza la ejecución de las leyes, un objeto de adoración y se revela entonces en su majestad. Por tanto:

> No puede ser indiferente para la moral el adoptar o no el concepto de un fin último de todas las cosas [...]: pues solo por este medio cabe dar una realidad objetivamente práctica al ensamblamiento—imprescindible para nosotros—de la finalidad originaria en la libertad con la originada en la naturaleza.[73]

Como es notorio, para Kant "libertad como obediencia a la ley moral" es la fórmula para definir la autonomía de la razón, algo que se opone a la *incapacidad para servirse del entendimiento sin la guía de algún otro*: por lo que la moral no necesita, para sostenerse, de ningún principio externo como pueden ser los de la religión, siendo capaz de auto-regularse y auto-fundamentarse gracias a la razón práctica.

La religión, la inmortalidad del alma, la existencia de Dios han de ser asumidas como principios regulativos para realización de la sociedad ética y del mundo de los fines, cuya existencia efectiva, sin embargo, es una asíntota para el alcance del hombre. Consecuentemente, cuando Stirling presenta la filosofía hegeliana como un cumplimiento de las premisas kantiana basándose en la idea de que, para llevar a término la tarea metafísica, es imprescindible pensar el hombre y

---

[73] I. Kant, RGV, Ak VI, 5 (25). Algunos aspectos de la relación entre la Ilustración y Kant y su relevancia para la interpretación del contexto intelectual y filosófico son bosquejados *en passant* en F. Abadi, *Conocimiento y redención en la filosofía de Walter Benjamin*, Miño y Dávila Editores, Buenos Aires 2014, en particular pp. 51-106. En un artículo reciente, se ha puesto en evidencia que incluso la interpretación de los textos sagrados por parte de Kant se halla en el marco de los principios generales del criticismo: véase S. Turró, "Lectura kantiana del *Génesis* como texto teológico-político", en R.V. Orden Jiménez; J.M. Navarro Cordón; R. Rovira (eds.), *Kant en nuestro tiempo. Las realidades en que habitamos*, Biblioteca Nueva, Madrid 2016, pp. 355-373. He aquí también un ejemplo de la diferencia entre el planteamiento francés y el alemán, si se piensa que en el ámbito religioso «Rousseau rechaza toda dependencia de una autoridad externa y toda sumisión a ella. Esto excluye de golpe la tradición como una fuente religiosa. No existe ninguna doctrina tradicional capaz de llevarnos por un camino real hacia Dios [...]. El principio de la autoridad de la escritura, por tanto, es abandonado de una vez por todas» (E. Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe*, cit., p. 45). En cierto sentido, el significado de esta asunción no difiere del famoso pueblo de demonios al que Kant se refiere en ZeF. Remito al interesante ensayo de B. Accarino, "Un popolo di diavoli: coesistenza, convivenza e satanologia", en A. Trucchio (ed.), *Cartografie di guerra. Le ragioni della convivenza a partire da Kant*, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. 9-23 y a E. Cassirer, *Kant, vida y doctrina*, cit.

el mundo en el que se halla sin olvidar de definir lo denominado normalmente Dios, está olvidando que la ontología kantiana se limita a la esfera fenoménica de la experiencia posible, no porque el filósofo de Königsberg, en tal sentido, abandone la idea que había concebido, sino por el motivo contrario.[74] El planteamiento de la lógica hegeliana y del sistema de lo absoluto no pueden considerarse una simple mejora de la filosofía trascendental kantiana y sería ciertamente más correcto hacer hincapié en sus diferencias metodológicas más que en las afinidades temáticas.

Como se ha recordado en los párrafos anteriores, la perspectiva finita del *als ob*, más allá de la cual no es posible elevarse dentro del sistema kantiano, se basa en la asunción de un punto de vista totalmente inmanente, para el que toda trascendencia se limita simplemente al ámbito de la posibilidad en la esfera del pensamiento. El dominio de la ontología es realmente algo nuevo en comparación con la metafísica pre-crítica, ya que la misma distinción entre sujeto y objeto, que está a fundamento de la teoría gnoseológica de la *adaequatio*, tiene sentido solamente dentro del marco de la crítica y exclusivamente como recurso metodológico. Puesto que no existe ningún objeto fuera de su relación con el pensamiento (por lo menos, para los seres finitos que no disponemos de un *intellectus archetypus*), es imprescindible tratar la doctrina kantiana como un sistema triádico cuya validez depende de la relación instituida entre los diferentes ámbitos.

Siguiendo la advertencia del Prólogo a la segunda edición de la primera *Crítica*, la filosofía trascendental tiene un valor positivo en cuanto a su capacidad de conciliar el uso fundamentado del entendimiento con la posibilidad de abrir el camino a la doctrina práctica: «se considera la voluntad en su fenómeno [...] como necesariamente conforme a las leyes naturales y, en tal sentido, como *no libre*; pero, por otra parte, esa misma voluntad [...] como libre, sin que se dé por ello contradicción alguna»[75]. Como se ha recordado anteriormente, la existencia de un mundo existente en sí se basa en una necesidad trascendental. Sin embargo, para la

[74] Véase J.H. Stirling, *The Secret of Hegel*, cit., en particular pp. 79-216.
[75] I. Kant, KrV, BXXVIII (26).

filosofía kantiana es *lógicamente* imposible determinar de forma efectiva la naturaleza de dicha realidad externa, siendo la doctrina de la sensibilidad solo «doctrina de los noúmenos en sentido negativo»[76]. Para expresar con mayor claridad lo que se ha ido exponiendo en este párrafo, cabe ciertamente recordar que, de cierta manera, Kant aparta el hombre de su naturaleza sensible y favorece la búsqueda de principios meta-empíricos en el ámbito práctico; no obstante, este planteamiento es parte del proyecto anunciado desde 1781, a saber, la respuesta a las preguntas "¿Qué puedo conocer? ¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo esperar?", que finalmente se reúnen en el problema más general *"¿Qué es el hombre?"*. Es, esta última, la pregunta central de toda la perspectiva kantiana, pues todo el planteamiento crítico es concebido desde el punto de vista finito del hombre. La unidad absoluta de la razón con la realidad, del ser con el deber-ser, siempre queda aplazada; otra vez, recurre la imagen del malo infinito.

Sin embargo, estas observaciones no implican el fracaso de la revolución copernicana; al contrario, tal y como es defendido por Kant, *solamente estableciendo los límites dentro de los que una disciplina goza de validez es posible, conforme a derecho, hacer uso de dicha ciencia*. De tal manera, sin tener en cuenta la finitud del hombre, no solamente se cometerían errores en el ámbito teorético (los que Kant denuncia en la Dialéctica), sino también en la esfera práctica y con referencia a la consideración reflexiva de la naturaleza. Por tanto, pasar por alto la componente fenoménica del hombre no es diferente a desatender su componente nouménica (como hacen, por ejemplo, las filosofías materialistas y deterministas). Así, pues, sin la referencia a la esfera sensible, el proyecto kantiano entero perdería su propia coherencia interna, ya que es imposible no reconocer que incluso la doctrina práctica y la *Crítica del juicio* mantienen este elemento como su premisa.

Como ha observado Hegel, es indudable que Kant trató con respeto la dialéctica (en cuanto facultad de lo ilimitado) «y esto constituye uno de sus méritos más grandes—al quitarle toda la apariencia de acto arbitrario, que tenía según la

[76] I. Kant, KrV, B307 (270).

representación ordinaria, y la presentó como una operación necesaria de la razón»[77]. Sin embargo, la búsqueda de la respuesta a la pregunta acerca del hombre no podría transformarse de ninguna manera en el proyecto de la metafísica hegeliana, cuya intención, transcendiendo la esfera finita, es exponer «*Dios, tal como está en su ser eterno, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito*»[78]. Renunciar a la ambición de lo absoluto buscando la validez de la filosofía dentro de los límites de una perspectiva finita quizá sea la mayor virtud del criticismo kantiano, que justamente por este aspecto se distingue de todas las tendencias de los idealismos posteriores.[79]

VI – CONTINUADORES DE KANT

Las observaciones llevadas a cabo hasta aquí con referencia a Stirling se orientaban hacia la explicación del círculo vicioso que se ha mencionado más

---

[77] G.W.F. Hegel, WL, GW21, 40 (73). El autor se refiere sin duda a las páginas A321-B377 (314) y siguientes de la *Crítica de la razón pura*.

[78] G.W.F. Hegel, WL, GW21, 34 (66). Evidentemente, es correcto afirmar que el entero sistema de Hegel está dirigido por la necesidad de demostrar que Dios no es una entidad apartada del mundo, ni el mundo es una mera yuxtaposición de elementos (como Spinoza parecería creer), sino la idea realizada en la historia. Sin embargo, la *Ciencia de la lógica* es un texto de metafísica y no se convierte en ningún momento en una obra teológica. La misma teoría hegeliana del estado, como la filosofía de la religión, ha de considerarse a la luz de las premisas metodológicas asumidas por el pensador de Stuttgart. Si en Kant «el estado político es necesario porque todo ser dotado de razón esta incondicionalmente obligado a regular sus interacciones no según los caprichos, deseos y decisiones al azar, sino de acuerdo con las leyes que hacen posibles la libertad y la autodestinación de todos»; al contrario, Hegel «eleva el Estado a un absoluto del mismo nivel que el contenido de la religión» (L. Siep, "¿Es el estado hegeliano un estado cristiano?", en M. Álvarez Gómez; M. Paredes Martín (eds.), *Derecho, historia y religión. Interpretaciones sobre la filosofía del derecho de Hegel*, cit., trad. cast. de M. Paredes Martín, p. 143).

[79] No me refiero solamente a Schelling y Hegel o a los pensadores británicos, sino también al mismo Fichte, quien, por las razones expuestas más arriba y por buscar la auto-fundación de la filosofía, transciende y traiciona el proyecto kantiano. Es el mismo Hegel quien hace hincapié en la distinción fundamental entre su planteamiento y la perspectiva kantiana: «*Kant* ha comprendido lo más exacto dentro de lo general en tanto contempla la fe en Dios como procedente de la *razón práctica*, pues el punto de partida contiene *implicite* el contenido o materia que constituye el contenido del concepto de Dios. Y la materia verdaderamente concreta no es ni el ser [...] ni la *actividad adecuada a un fin* [...], sino que es el espíritu, cuya determinación absoluta es la razón eficaz, es decir, el concepto que se determina y realiza a sí mismo; es la libertad. Que la elevación del espíritu subjetivo a Dios, la cual acaece bajo esta determinación, se degrade luego, en la exposición kantiana, a *postulado*, a un mero *deber ser*, es el equívoco ya expuesto que consiste en restablecer inmediatamente la oposición de la finitud como válida y verdadera, oposición cuya superación para alcanzar la verdad es precisamente aquella elevación» (G.W.F. Hegel, Enz, GW20, §552, 530-531 (572)). En la Observación I se volverá a discutir este asunto.

arriba. La idea según la cual Kant habría abierto el camino hacia una nueva manera de filosofar, alejando la especulación de las derivas más radicales de la Ilustración, puede considerarse correcta en cierto sentido. Sin embargo, desde otro punto de vista, la perspectiva lógica puesta en marcha con la *Crítica de la razón pura* no puede asumir la misma valencia del planteamiento hegeliano, tal y como se ha mencionado anteriormente.

Al contrario, cuando Stirling se propone de defender la continuidad temática y, en cierto sentido, metodológica entre los dos pensadores, está implícitamente reconociendo una reconstrucción de la historia de la filosofía basada en e influenciada por la enseñanza hegeliana. Se podrá justamente objetar que la opinión de Hegel acerca de la Ilustración no coincide con la de Stirling y que, de manera contraria, el "hércules alemán" crítica la filosofía kantiana por la profunda inadecuación de su planteamiento.

Siguiendo *Fe y saber* e incluso las *Lecciones de historia de la filosofía*, el criticismo no sería otra cosa sino la misma Ilustración reducida a método especulativo. El carácter subjetivo del kantismo (en el sentido de la *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, es decir: sujeto-objeto subjetivo), al establecer que nada puede conocerse más allá de la esfera fenoménica, no representaría ninguna verdadera revolución en el ámbito metafísico. Dicha revolución sería simplemente un sueño no realizado—y realizable, como es conocido, solo por el mismo Hegel. De hecho, dejando el dominio extra-fenoménico absolutamente indeterminado e indeterminable y subordinando la razón al entendimiento reflexionante, Kant estaría simplemente declarando y defendiendo la posición de Jacobi. En otras palabras: el filósofo de Königsberg no sería capaz de construir un sistema realmente capaz de cumplir con los requerimientos de la razón y de conciliarlos con los de la fe (y viceversa). La "santificación de lo finito" y la limitación de las ideas de la razón al solo uso regulativo, no sería que el anverso de la medalla del *salto mortale* anti-filosófico de Jacobi.

Por tanto, lejos de afirmar la promiscuidad de la propia tesis que defiende Kant, Hegel parecería evidenciar solamente las diferencias. Sin embargo, el contexto de las *Lecciones* puede y ha de ser ampliado y considerado desde una visión más unitaria y general de la filosofía hegeliana. Sin preocuparse aquí de los motivos religiosos que acompañan a Hegel desde su periodo juvenil,[80] cabe evidenciar que el análisis del contexto cultural de la *Aufklärung*, del que Kant es protagonista indudable, remite a los argumentos filosóficos y metafísicos planteados a partir de 1801 con la publicación de la *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*: la acusación de dualismo dirigida hacia Kant no corresponde al binomio "fenómeno-cosa en sí", sino más bien a la pareja conceptual "finito-infinito", "limitado-ilimitado" o "naturaleza-libertad".[81]

De esta manera, la opinión acerca de los argumentos teológicos y religiosos asume un valor de tipo metafísico y teorético *stricto sensu*, como puede apreciarse también gracias a la crítica hegeliana al famoso ejemplo kantiano de los cien táleros. La discusión de las pruebas ontológicas de Kant demuestra que el objetivo de la investigación crítica consiste en limitar la aplicación de dichas pruebas al pensamiento puro, sin extender su validez al ámbito cognoscitivo. Con respecto a Hegel, cabe afirmar que sus objeciones a Kant son de carácter exclusivamente lógico: el uso, por parte de Kant, de un contenido determinado en el ámbito de la discusión de la existencia de Dios, implica la falta de comprensión del concepto de Ser Supremo.[82]

---

80 Para una presentación breve, pero eficaz, del problema religioso en Hegel, remito a L. Dickey, "Hegel on Religion and Philosophy", en F.C. Beiser (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*, cit., pp. 301-347.

81 En palabras de Hegel: «lo absoluto no se da según las antiguas distinciones ni contra la razón ni a favor de la razón, sino que está más allá de la razón» (G.W.F. Hegel, GuW, GW4, 316 (54)). Remito también a G.W.F. Hegel, Diff; F.C. Vega, "Hegel y el alma bella. Consideraciones ético-políticas desde la *Fenomenología del espíritu*", «Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas» 32, 4/2011, pp. 625-641.

82 Piénsese, por ejemplo, en la Nota I del primer capítulo de la sección primera de la *Ciencia de la lógica*: «¿quién no sabe que cien táleros reales son diferentes de cien táleros puramente posibles [...]? Puesto que en esta diferencia resulta tan evidente con respecto a los cien táleros, entonces difieren entre ellos el concepto [...] y el ser; por lo tanto también el concepto de Dios difiere de su ser [...]. La definición de las cosas finitas consiste en que en ellas son diferentes el concepto y la realidad, el alma y el cuerpo y que, por lo tanto, ellas son transitorias y mortales. Por lo contrario, la definición abstracta de Dios es justamente esta: que su concepto y su ser son

Ciertamente, tal y como ha evidenciado Cassirer:

> Fichte había reprochado a Kant, alguna vez, que su teoría encerraba "un triple absoluto". Estos tres distintos absolutos de Kant, tal como se establecen en el campo del conocimiento, en el de la moral y en el del arte, se condensan y sintetizan ahora, para Hegel, reducidos a uno solo, el absoluto de la *religión*.[83]

Sin embargo, es importante reconocer en estas críticas la confirmación de un proyecto más amplio: la filosofía de la religión, por como la presenta Hegel, es «*científica*, íntimamente relacionada con la lógica, ya que esta no puede por ninguna razón circunscribirse a los aspectos históricos o formales: por lo contrario, tiene que colocarse en el corazón del andamiento dialéctico y encontrar su verdad en ello, como realidad reconocida»[84].

Puesto que la posición de algo conocido solo como límite representa para Hegel la admisión de la superación del límite mismo, el intento del filósofo de Stuttgart se manifiesta como el desarrollo de una nueva forma de lógica científica, en la que el contenido no se puede abstraer de la forma, sino que uno y otro son la

---

inseparados e inseparables. La verdadera crítica de las categorías y de la razón consiste precisamente en esto: instruir al conocimiento acerca de esta diferencia y alejarlo de la aplicación a las determinaciones y relaciones de lo finito a Dios» (G.W.F. Hegel, WL, GW21, 76 (116)). Me parece correcto pensar que estas palabras se refieren indirectamente a la discusión de la *Aufklärung* en la *Fenomenología*, en particular cuando Hegel afirma que «la Ilustración, que se da por lo puro, convierte aquí aquello que para el espíritu es vida eterna, aquello que para el espíritu es espíritu santo [...] en una cosa *real pasajera*, ensuciándolo así con esa manera vana y superficial [*nichtig*] de ver las cosas, propio de a certeza sensible, con esa forma de ver las cosas que es completamente ajena a la fe que adora a aquel Ser absoluto, de modo que la Ilustración no está haciendo sino lisa y llanamente mentir al colgar a la fe tal sambenito o tal perspectiva que acaba cancelándose a sí misma» (G.W.F. Hegel, Phän, GW9, 300 (654)). Otra interesante referencia es el concepto de *Aufklärei* en *Fe y saber*.

83 E. Cassirer, *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas,* cit., Vol. 3, p. 351. La cursiva es mía, porque en la edición de Roces el término utilizado es "razón". No sé si se trata de una elección del traductor (la cual no es justificada en el texto) o simplemente de un error, pero este término no parece muy adecuado en este párrafo; además, el texto original de Cassirer no deja dudas: «Fichte hat es Kant gelegentlich vorgehalten, daß seine Lehre eine "dreifache Absolute" besitze. Diese drei verschiedenen Absoluta Kants, wie sie im Gebiet der Erkenntnis, in dem der Sittlichkeit und in dem der Kunst festgestellt sind, fassen sich nunmehr für Hegel in das eine Absolutum der *Religion* zusammen» (E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosphie und Wissenschaft der neueren Zeit. - Bd. 3. Die Nachkantischen Systeme*, herausgegeben von M. Simon, Felix Meyer Verlag GmbH, Hamburg 2000, p. 278. Cursiva mía).

84 A. Tassi, "Introduzione" a G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Beweise vom Daseyn Gottes—1829*, tr. it. de A. Tassi, *Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio*, Morcelliana, Brescia 2009, p. 19.

misma cosa. De esta manera, si la vieja lógica (concebida como ciencia del pensamiento en general) abstraía de todo contenido, manteniendo en su dominio solamente la deducción de las reglas del pensamiento, con la obra de 1812 Hegel propone una renovación radical:[85] es decir, la coincidencia entre materia y forma que, impelidas por el elemento negativo—el verdadero momento dialéctico—llevan la especulación hacia la posición de una total inmanencia en la cual ser y pensamiento son la misma cosa, ya que la deducción del primero es el desarrollo del segundo y que «la mediación no es sino la igualdad consigo mismo que se mueve a sí misma»[86].

Si estas observaciones son correctas, la lectura llevada a cabo por Stirling acerca de la relación entre kantismo, ilustración y filosofía de la religión tiene que estar influenciada por una visión mucho más amplia del idealismo alemán. Los argumentos hegelianos en contra de la doctrina kantiana no han de ser leídos como el cumplimiento de un proyecto teológico, sino que han de ser consideradas como verdaderas y profundas críticas al planteamiento del idealismo trascendental en general. Las palabras pronunciadas por Hegel con referencia a la relación entre Kant, la *Aufklärung* y sus requerimientos corresponden, en el sistema, a la razón por la que la doctrina hegeliana se opone a sus predecesores en cuanto superación de toda perspectiva finita. La filosofía hegeliana es la *Aufhebung* de los idealismos subjetivos y objetivos solamente si se considera el desarrollo de la filosofía según el andamiento ordenado y lógico de la dialéctica. Fuera de este dominio, no cabría ninguna razón para considerar a Hegel el *continuador y el realizador de la tarea filosófica kantiana*, puesto que, además, el mismo Hegel revela la falacia total y no

[85] Trendelenburg sugiere que la renovación hegeliana es el fruto de la conmistión de un tema kantiano (la transformación de metafísica en lógica) con otros asuntos muchos más antiguos, tal como algunas cuestiones del pensamiento clásico (sobre todo Parmenides, Platón y Aristóteles). En particular, las palabras de Trendelenburg son muy elocuentes: «si el pensamiento es lo originario, lo que está a fundamento de las cosas, en Platón la idea, en Aristóteles el concepto determinado de fin, es evidente que se quería comprender inmediatamente ese pensamiento originario, así como es en su simplicidad generativa, antes de las cosas y de sus imágenes. Así que ya en aquella época antigua germinaba la idea del pensamiento puro, aunque no se hubiese desarrollado según un proceso claro» (F.A. Trendelenburg, *Geschichte der Kategorienlehre*, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1963, p. 357).

[86] G.W.F. Hegel, Phän, GW9, 19 (126). No me parece impropio utilizar un extracto de Phän para aclarar unos aspectos de WL.

solo la insuficiencia de las conclusiones de la filosofía trascendental inaugurada por el pensador de Königsberg.

Desde el punto de vista asumido en el presente trabajo, por tanto, resulta sencillo comprender el círculo vicioso con en el que se tropieza el idealismo británico y que se desarrollará en la Parte 2 del siguiente capítulo y en las páginas dedicadas a Hegel. Por una parte, como se mencionará en la Observación I discutiendo el artículo de Stirling “Kant has not answered Hume”, el significado más profundo de la revolución copernicana no ha sido totalmente comprendido. Por la otra, la intervención y la presencia de Hegel transforman el criticismo en un momento de la historia de la filosofía, cuya superación es tanto justa como necesaria. Se ha recordado que para Kant las nociones de forma y materia son complementarias y no hay manera de romper el enlace entre ellas por fuera del contexto del análisis metodológico que define la misma naturaleza de ese enlace: en resumidas cuentas, esto es el verdadero significado de trascendental.[87]

Tanto con referencia al ámbito teológico como al teorético, la oposición de Hegel a Kant, de la que se hablará más detalladamente en la segunda parte de la investigación, no pone en duda la existencia de ese enlace ni cuestiona el planteamiento crítico por no haber justificado esa relación. Al contrario, el binomio entre forma y materia representa justamente el elemento clave para la exaltación de lo finito que, para Hegel, condena la filosofía crítica al ámbito subjetivo. La continuidad temática y metodológica descrita por Stirling sufre el paso de Kant por la red conceptual hegeliana, quedando por tanto transformada en un movimiento artificial, innatural y patentemente unilateral. No se trata solamente de un punto de vista acerca del problema de la fe en el contexto de la edad victoriana, sino una cuestión interpretativa de mayor alcance: parafraseando la *Fenomenología del espíritu*, como se ha mencionado, creer que el *capullo* del criticismo kantiano

[87] Para aclarar ulteriormente el significado de este punto, recurro a un ejemplo utilizado por Pettoello: «el médico puede y debe ocuparse singularmente de un órgano, aunque sepa que este es una parte imprescindible de un organismo unitario; de la misma manera, quien se plantea clarificar como se constituyen los diferentes ámbitos de la experiencia humana, puede y debe mantenerlos de manera distinta, sabiendo que se trata de una separación exclusivamente metodológica» (R. Pettoello, *Leggere Kant*, cit., p. 43).

desaparece para dejar que el *fruto* de la filosofía hegeliana madure, implica claramente la asunción de un planteamiento histórico de tipo dialéctico y teleológico que limita y circunscribe la autonomía del pensamiento de Kant y la relevancia de Fichte y Schelling, quienes deberían de considerarse solo un momento necesario, la *flor*, en el desarrollo progresivo que lleva necesaria e inevitablemente de Kant a Hegel.

El problema del idealismo británico es primariamente una cuestión concerniente a la interpretación de la filosofía kantiana, puesto que parece absolutamente inmaduro para poder defender las razones del criticismo en contra de la *ὕβϱις* de la dialéctica hegeliana.

OBSERVACIÓN I: KANT (NO) HA CONTESTADO A HUME

En un artículo publicado en «Mind» entre 1884 y 1885, Stirling discute algunos aspectos teóricos del debate entre Kant y Hume. La intención del pensador escocés consiste en sostener la idea de que el primero ha comprendido los argumentos del segundo, ha demostrado la inconsistencia de su punto de vista, pero no ha determinado de manera clara la razón por la que «ningún cambio tiene lugar sin una causa»[88]. La tesis defendida en el ensayo puede ser resumida con la observación de que «la filosofía alemana en su conjunto tiene su fundamentación absoluta en el *de dónde* o *por qué* de la *conexión necesaria*»[89]. Se trata, obviamente, del reconocimiento del mismo planteamiento metafísico discutido en el párrafo III de la presente investigación. Sin embargo, las conclusiones del artículo son diametralmente distintas a las que aquí se defienden. Por esta misma razón, los

---

88 J.H. Stirling, “Kant has not answered Hume”, «Mind» 10, 37/1885, p. 45. La primera parte del artículo se encuentra en «Mind» 9, 36/1884, pp. 531-547, ya mencionado anteriormente. Me refiero aquí solamente al ámbito teorético *stricto sensu*, pues desde un punto de vista más amplio, «para Stirling Hume era fundamentalmente el sacerdote de la Ilustración y su único verdaderamente grande representante, uno de los depositarios en los que el pensamiento filosófico, en su fluir en el tiempo, se deposita y toma forma. Mas los días de Hume pasaron, su misión terminó cuando Kant, apropiándose de su herencia, liquidó todos los asuntos de la Ilustración (R. Metz, *A Hundred Years of British Philosophy*, cit., p. 267).

89 J.H. Stirling, “Kant has not answered Hume”, 37/1885, cit., p. 48.

argumentos de Stirling no pueden compararse a los que defiende Hegel en *Fe y saber*.

En efecto, la comparación entre los resultados teóricos de las *Críticas* y las posiciones de Reid, Beattie, Oswald, Schelling e incluso Hume demuestra la asunción, por parte de Stirling, de un punto de vista absolutamente parcial, incapaz de dar una explicación correcta del significado más auténtico de "filosofía trascendental". Por tanto, si la premisa mayor corresponde a misma perspectiva que se está asumiendo en esta investigación, la conclusión de que «la posición de Kant, finalmente, no es ni más ni mejor que la de Hume, teniendo en cuenta la referencia al instinto»[90], depende de un error fundamental que ha de encontrarse en los términos medios.

La respuesta de Kant al problema de la causalidad se convertiría, según el artículo, en una invención arbitraria de relaciones entre facultades que, más o menos directamente, colaboran para atribuir validez necesaria a la materia de la sensación.[91] El proceso de objetivación descrito por Stirling como una *epigénesis* de la forma sobre la materia, del entendimiento sobre los sentidos, se desarrollaría por tanto en los dos momentos correspondientes a la percepción y a la categorización, según lo que indica Kant al afirmar que:

> Es tan necesario hacer sensibles los conceptos (es decir, añadirles el objeto en la intuición) como hacer inteligibles las intuiciones (es decir, someterlas a conceptos). *Las dos facultades o capacidades [sensibilidad, entendimiento] no pueden intercambiar sus funciones*.[92]

Así pues, se encontraría una correspondencia total con la famosa distinción entre juicios de percepción y juicios de experiencia llevada a cabo en los *Prolegómenos*, que para Stirling no sería tan problemática como parece, ya que, simplemente, Kant individuaría «dos clases de hechos (*matter of fact*): una que, como los hallazgos ordinarios de la experiencia, tiene una validez *a posteriori* y

---

90 Ibi, p. 71.

91 Según la célebre pregunta «¿cómo es posible conocer *a priori* la conformidad necesaria *de la experiencia* misma, por lo que respecta a todos sus objetos en general, a leyes?» (I. Kant, Prol, Ak IV, 296 (120-121)).

92 I. Kant, KrV A51/B76 (93). Cursiva mía.

otra que tiene validez *a priori*»[93]. Solamente gracias a la subsunción de los elementos subjetivos y solo como segundo momento del proceso cognoscitivo y objetivante de la subjetividad trascendental, los nexos entre las diferentes representaciones se determinarían de manera ordenada según el orden de las causas, es decir, necesariamente. De acuerdo con el proyecto general de la filosofía kantiana, la relación se fundamentaría por tanto en las propias leyes de la razón; pero, la pregunta acerca de los motivos que justifican la presencia de dicha relación quedaría sin respuesta, ya que los argumentos de Kant, finalmente, se convertirían simplemente en el desplazamiento del problema del ámbito de los hechos al ámbito de la razón, introduciendo unas estructuras formales *ad hoc*. Como es conocido, se trata de la doctrina del esquematismo, que para Stirling solo es un auténtico *deus ex machina* que consiste en hacer depender la necesidad de los hechos de una ley de necesidad fundamentada en el entendimiento, cuya *ratio essendi* queda indefinida:

> Kant [...] está obligado a postular una ley que ya existe en la mera contribución de los mismos sentidos. Una ley subjetiva tiene que preceder la ley objetiva [...]. En cuanto al origen de la ley subjetiva, no tiene ninguna palabra para ofrecernos. Se limita a constatar que "para que esta [la relación objetiva de los fenómenos que se suceden unos a otros] sea conocida de forma determinada, tenemos que pensar de tal forma la relación entre ambos estados, que quede determinado necesariamente cuál es el estado que hemos de poner antes, cuál el que hemos de poner después y que no los hemos de poner a la inversa".[94]

Dado que el funcionamiento del esquematismo carece de una base argumentativa suficientemente persuasiva, los juicios de percepción se transforman en juicios de experiencia recorriendo un trayecto que se desarrolla, como se ha dicho, en los momentos correspondientes a las dos facultades analizadas en la Estética y la Analítica.[95] Visto así, el proyecto kantiano de la revolución copernicana en filosofía quedaría bastante debilitado, considerando sobre todo que la deducción de las categorías y la citada doctrina de los esquemas convence muy

---

93 J.H. Stirling, "Kant has not answered Hume", 37/1885, cit., p. 51.

94 Ibi, p. 56. Stirling está citando I. Kant, KrV, B234 (221).

95 Véase también J.H. Stirling, "Criticism of Kant's Main Principles", «The Journal of Speculative Philosophy» 14, 3/1880, pp. 257-285 y «The Journal of Speculative Philosophy» 14, 4/1880, pp. 353-376.

poco. Sin embargo, la lectura de Stirling se basa evidentemente en la asunción de dos perspectivas discutibles, a saber: la idea de que sensibilidad y entendimiento hayan de concebirse como funciones separadas (según lo que se ha expuesto anteriormente); la idea de que al hablar de "materia" Kant se refiere a un elemento a posteriori, de manera que «lo que anteriormente era *experiencia* subjetiva, contingente [...], es ahora experiencia objetiva, necesaria y [...] *a priori*—en una palabra, *experiencia*, experiencia propiamente dicha»[96].

En cuanto a la primera cuestión, es evidente que el paso de la Lógica trascendental citado anteriormente sugiere la necesidad de establecer una línea demarcadora entre sensibilidad e intelecto; pero, considerando el proyecto kantiano desde una perspectiva más unitaria, es fundamental reconocer que, tal y como se ha señalado anteriormente, solo cuando sean consideradas de forma unitaria las dos facultades pueden dar lugar a un objeto:

> El *entendimiento* y la *sensibilidad* que nosotros poseemos solo pueden determinar objetos si actúan *conjuntamente*. Si los separamos, tendremos intuiciones sin conceptos, o conceptos sin intuiciones. En los dos casos tendremos representaciones que no podremos referir a ningún objeto determinado.[97]

Establecer esa distinción de manera efectiva y real (no importa si se sigue una instancia metodológica, lógica o cronológica) sin abrazar el papel constitutivo de la subjetividad trascendental en cuanto a su función sintética, obliga el análisis a quedarse en un nivel muy diferente respecto al que corresponde al planteamiento kantiano. Por más que el mismo Kant contribuya con sus argumentaciones a confundir la interpretación, las atenciones de Stirling se centran en el problema sin considerar el reverso de la medalla. Si, finalmente, *el entendimiento y la sensibilidad que nosotros poseemos solo pueden determinar objetos si actúan conjuntamente*, esto significa que «la síntesis forma un proceso unitario, de suyo indiviso, que puede, sin embargo, determinarse y caracterizarse ya con arreglo a su

[96] J.H. Stirling, "Kant has not answered Hume", «Mind» 10, cit., p. 57.
[97] I. Kant, KrV, A258/B314 (274-275).

punto de partida, ya fijándonos en la meta hacia la que tiende. La síntesis nace en el entendimiento, pero se vuelve en seguida hacia la intuición pura para cobrar por mediación de ella realidad empírica»[98].

Así, pues, la separación entre intuición y concepto se resuelve en una correlación lógica, de modo que materia y forma se encuentran ya unificados como fenómeno: no existe un "antes" y un "después" en los que, respectivamente, se hallen un elemento externo que se regula en un segundo momento según las reglas de la Estética trascendental: tal y como se ha subrayado anteriormente, «la materia nunca es objeto del entendimiento puro. El objeto trascendental que pueda motivar el fenómeno que llamamos materia es un simple algo del que no comprenderíamos lo que es ni siquiera en el caso de que alguien pudiera decírnoslo»[99]. En una sección posterior, Kant argumenta:

> La materia de los fenómenos gracias a la cual se nos dan cosas en el espacio y en el tiempo solo puede representarse en la percepción y, consiguientemente, a posteriori. El único concepto que representa a priori este contenido empírico de los fenómenos es el de cosa en general, mas el conocimiento sintético a priori de esta no puede suministrar más que la mera regla de la síntesis de aquello que la percepción puede ofrecer a posteriori, pero nunca proporcionar a priori la intuición del objeto real, ya que tal intuición tiene que ser necesariamente empírica.[100]

Este paso parece contradecir lo que se acaba de defender, y en cierta medida certifica la dificultad y el retorcimiento de algunos argumentos kantianos; sin embargo, se trata siempre de la misma asunción, aunque considerada desde otra perspectiva. Kant está simplemente corroborando su tesis de que los conceptos del entendimiento tienen un uso exclusivamente empírico, en el siguiente sentido: a pesar de que el conocimiento no deriva enteramente de la experiencia, de ello no sigue que no comience con la experiencia: solamente una referencia a lo "a

---

98 E. Cassirer, *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, cit., Vol. 2, p. 649. Friedman critica este punto de vista, pero igualmente no reconocería ninguna validez en las argumentaciones de Stirling. Véase M. Friedman, *A Parting of the ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger*, cit.

99 I. Kant, KrV, A277/B333 (286-287).

100 I. Kant, KrV, A720/B748 (579).

posteriori" respecto a las funciones sintéticas del entendimiento puede aportar los materiales necesarios para la construcción de la experiencia posible. Este "a posteriori", sin embargo, no debe ser confundido con algo "independiente de las estructuras formales de la razón", pues su significado corresponde a las cosas externas según la misma línea presentada por Kant en la Refutación del idealismo.

Como se ha visto en los párrafos anteriores, la materia constituye (conjuntamente con la forma) el sínolo que da lugar a todo objeto posible. Lógicamente, por tanto, los juicios de percepción no pueden referirse a la materia antes de recibir su estructuración espacio-temporal o conceptual: y, si bien finalmente, la distinción tal y como es llevada a cabo por Kant carece de sentido porque *para la filosofía trascendental no se da nada puramente a posteriori*, se puede admitir que existan hechos de la experiencia para los que los nexos universales y necesarios determinados por el entendimiento asuman una "intensidad" diferente, como si se colocaran en una serie graduada.[101]

[101] Puesto que «nada es para nosotros un objeto si no presupone como condición de su posibilidad el conjunto de toda la realidad empírica» (I. Kant, KrV, A582/B610 (494)), la distinción carece de sentido si considerada desde un punto de vista absoluto, pero puede tener una validez metodológica al plantear la cuestión según el ejemplo de la absenta de p. 16. En ocasión del II Congreso de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española (SEKLE) titulado "Kant y las realidades que habitamos", he defendido los argumentos de Kant en contra de las críticas llevadas a cabo por el así llamado nuevo realismo italiano. Obviamente, se señalaron las debilidades argumentativas de algunos pasos de la primera *Crítica* y de los *Prolegómenos* en cuanto a la distinción entre juicios de percepción y de experiencia. De cierta manera, las observaciones críticas afectarían también al punto de vista que trataba de defender, pues la doctrina de la sensibilidad, conjuntamente a los problemas interpretativos relacionados con el binomio "fenómenos-cosas en sí" y a la separación entre juicios que se acaba de mencionar, justificarían un planteamiento anti-kantiano. La referencia a un "a posteriori" se explicaría solamente aceptando una interpretación dualista del criticismo o al menos reajustando su alcance inmanentista. Estoy completamente de acuerdo en defender la posición de quien señala la complejidad de estos pasos y la necesidad de considerarlos críticamente. Sin embargo, estoy convencido de que la lectura más coherente es la que se inclina hacia el idealismo, y no hacia el realismo (sobre todo si este se declina en la forma propuesta por Ferraris). En resumidas cuentas, la consecuencia lógica de los errores de Kant se encuentra mucho más conscientemente desarrollada en la Doctrina de la Ciencia de Fichte (tanto la de 1794 como la de 1801) y en *El destino del hombre* que en las paradojas del nuevo realismo. Al respecto, me gustaría agradecer al profesor Salvi Turró i Tomas (Universitat de Barcelona) por sus observaciones durante la exposición y el debate. Véanse M. Ferraris, *Goodbye Kant! Cosa resta oggi della Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 2004; M. Ferraris, "Il problema non è l'ornitorinco. È Kant", «Rivista di estetica» 40, 13/2000, pp. 110-220; M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, tr. cast. de F.J. Martín, *Manifiesto del nuevo realismo*, Biblioteca Nueva, Madrid 2013; M. Tamborini; M. Cardani, "New Realism and Transcendental Philosophy: A Critical Account", «Philosophy Today», forthcoming; M. Cardani, "Nuevo realismo contra Kant", en J.M. Navarro

Kant, por tanto, no solamente ha comprendido a Hume y anulado sus argumentos, sino que también ha contestado a todos los problemas planteados por el filósofo escocés. Obviamente, la respuesta del criticismo vuelca el punto de vista del empirismo, ya que, si por un lado es verdad que Kant traslada la pregunta acerca de la necesidad en sujeto trascendental confiando ciegamente en la razón, por el otro, igualmente, «incluso el escepticismo de Hume mantiene la sensación "simple" como una certeza absolutamente poco problemática, como una simple e indudable expresión de la realidad»[102]. Siguiendo otra vez a Cassirer, parece correcto afirmar que

> El principio *nihil est in intellectu quod non antea fuerit in sensu* no se presenta en modo alguno con la mera pretensión de una verdad de hecho comprobada por una inducción variada. No solo se le atribuye probabilidad empírica, sino una certeza plena en indiscutible, una especie de necesidad.[103]

La crítica llevada a cabo por Stirling a Kant parece consistir en la acusación de presuponer un problema empírico en una justificación trascendental: las categorías y el esquematismo explican el nexo causal y la relación de necesidad porque, previamente, la experiencia nos informa de su existencia. No se trataría de una simple disputa entre lo a priori y lo a posteriori, sino de una observación de tipo general y metodológico, para la que la propia especulación filosófica carecería de valor al encerrarse dentro de sí misma. Al fin y al cabo, como han subrayado muchos intérpretes, la deducción de las categorías de la tabla de los juicios representaría de forma diferente el mismo problema, pues la configuración de la lógica trascendental se basaría en la validez de una disciplina externa al sistema.

Por tanto, si la idea de Stirling consiste en negar la validez de ambas posiciones porque ninguna de las dos es capaz de determinar satisfactoriamente la puesta en juego porque ambos (el entendimiento y lo empírico) se necesitarían

---

Cordón; R.V. Orden Jiménez; R. Rovira (eds.), *Nuevas perspectivas sobre la filosofía de Kant*, Escolar y Mayo, Madrid 2016, pp. 57-66.

[102] E. Cassirer, *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Betrachtungen*, en E. Cassirer, *Gesammelte Werke*, cit., Band 10, Text und Anm. bearbeitet von R. Schmücker, p. 47.

[103] E. Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, cit., p. 119.

recíprocamente, si el problema consistiera en cuestionar la absoluta autonomía de la razón, probablemente no quedaría para la especulación otro destino que la *aphasía*.[104]

Sin embargo, esta lectura es solo parcial: no se trata del mismo problema de Hegel, para quien, finalmente, la filosofía se auto-funda en la lógica, cuyo *comienzo* es absoluto en cuanto inmediato indeterminado, mas es incapaz de justificar su propio movimiento dialéctico sin salir de sí misma.[105] De hecho, la perspectiva finita defendida por Kant es por su esencia limitada y, como se ha subrayado más arriba, *tiene que* admitir el fuera-de-sí para poder cerrar el círculo del sentido. *No temer la experiencia no significa abandonarse completamente a ella*: he aquí la razón por la que las figuras de Herbart y Trendelenburg resultan fundamental para el desarrollo del kantismo:

> O se sigue el camino de la doctrina subjetiva de las categorías, pero entonces no se podrá permanecer en los lindes establecidos por la investigación kantiana, y más precisamente en el presupuesto de una experiencia externa; o se mantiene firme este presupuesto, este impulso externo y se ha de concebir diferentemente las categorías, el espacio y el tiempo; estos deben necesariamente transformarse si se trata de aclarar seriamente la conexión con lo objetivo, independientemente de cómo este se conciba.[106]

OBSERVACIÓN II: EL ESTATUTO REFLEXIVO DEL CRITICISMO. LOS PÁRRAFOS 76-78 DE LA *CRÍTICA DEL JUICIO*

La posibilidad de unificar lo sensible y lo suprasensible en un principio superior representa el *terminus ad quem* de la filosofía kantiana, aunque dicho término es notoriamente inalcanzable. En los párrafos I-VI se ha intentado mostrar las razones de esta asunción: Kant la confirma manera sucinta en la sección primera del tratado sobre *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*: «la razón, en cuanto facultad del conocimiento de las cosas *a priori*, se extiende a los objetos de los sentidos»; «si bien es en su uso teórico capaz de [aplicar] conceptos, no lo es

[104] A esto también me refería anteriormente, discutiendo la pregunta acerca del hombre.
[105] Se discutirá más detalladamente de este problema en el Capítulo 2 y en el Capítulo 3.
[106] F.A. Trendelenburg, *Geschichte der Kategorienlehre*, cit., p. 295.

empero de [alcanzar] un conocimiento teórico de aquello que no pueda ser objeto de los sentidos»[107]. Sin embargo, como es conocido, para Kant es posible admitir otro tipo de operación sintética en el caso de los juicios reflexionantes.

En la tercera *Crítica*, probablemente más que en las primeras dos, se asiste a una apelación a lo suprasensible muy consistente, que se transforma incluso en el elemento más relevante de la entera estructura conceptual: es este el caso del principio común de la derivación mecánica y de la derivación teleológica. La relevancia teorética de estos párrafos no es testimoniada solo por las referencias de los intérpretes de Kant, sino también por su necesaria relación con el resto de la obra, así como con las dos *Críticas* anteriores.

Indudablemente, hay que reconocer la presencia de una instancia metodológica que ha de ser extendida al entero proyecto de la filosofía trascendental cuando el filósofo de Königsberg advierte que

> Excluir completamente sobre ella [la naturaleza] el principio teleológico, y, allí donde la finalidad para la investigación de razón de la posibilidad de las formas de la naturaleza por medio de sus causas se muestra del todo innegable, como referencia a otra especie de causalidad, querer, sin embargo, seguir el mero mecanismo, transformaría la razón en fantasía y la haría errar entre fantasmas quiméricos de facultades naturales que no se dejan absolutamente pensar; no de otro modo la exaltaría la manera de explicación meramente teleológica, que no toma en consideración alguna el mecanismo de la naturaleza.[108]

En suma: la *Crítica del juicio* ¿es un cuerpo extraño e innecesario, tal y como señala Cassirer al evidenciar que «la concepción de esta obra parece hallarse determinada [...] por consideraciones en torno a la organización sistemática exterior de los conceptos cardinales y fundamentales de la crítica»[109]? O, al contrario, ¿«teniendo en cuenta que, para Kant, la condición de posibilidad de la filosofía radica en la elaboración de una articulación unitaria de lo plural (sistema arquitectónico) [...] se comprende que el tema de la tercera *Crítica* sea el de la

---

[107] I. Kant, FM, Ak XX, 273 (36).
[108] I. Kant, KU, 356 (373).
[109] E. Cassirer, *Kant, vida y doctrina*, cit., pp. 318-319.

posibilidad misma de la filosofía como sistema»[110]? La pregunta es indudablemente demasiado compleja para poder ofrecer una respuesta suficientemente articulada en esta breve nota, o en esta investigación; sin embargo, cabe la posibilidad de desarrollar algunas observaciones al respecto y de poder aclarar lo que hasta ahora he defendido acerca de la filosofía de Kant.

Considérese la discusión de las antinomias en la Dialéctica trascendental: la razón fuerza y obliga el entendimiento a dirigirse hacia lo incondicionado, buscando en la serie la determinación a priori de la ley a la que los fenómenos se conformarían. Los cuatro pares de tesis se refieren, de hecho, a la continuación de un método sintético hacia la totalidad absoluta que «ya no es empírica, puesto que no puede darse en ninguna experiencia [...]. El todo absoluto de la magnitud [...], de la división, de la derivación, de la existencia en general [...], todo ello no tiene que ver con ninguna posible experiencia»[111].

En el párrafo II se ha mencionado la importancia para el sistema kantiano de la referencia al «conjunto de toda la realidad empírica»[112] para determinar y justificar la posibilidad de un objeto. Ahora bien: la *totalidad empírica* de la que se habla en este contexto está obviamente siempre y en todo caso *condicionada*, según la idea de que la serie de fenómenos que constituye la experiencia posible es inmanente respecto a las condiciones finitas que determinan este o aquel acontecimiento, el *hic et nunc*. Con el lenguaje de Hegel, se podría decir que el contexto fenoménico es un infinito que se opone eternamente a lo finito, autolimitándose por tanto como otro finito.[113] En efecto, observa Kant que la

---

110 S. Turró, *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*, Anthropos, Barcelona 1996, p. 85.

111 I. Kant, KrV, A479/B507 (430) y A483/B511 (432).

112 I. Kant, KrV, A582/B610 (494).

113 Con las palabras de Kant, en cambio, esta idea corresponde a la diferencia entre *progressum in infinitum* y *progressum in indefinitum*. Las series matemáticas que se nos proponen en los juegos de lógica constituyen un ejemplo concreto de estos casos. Dados los elementos de una serie Z_a, Z_b, Z_c, Z_d, Z_e… se nos pregunta indicar el elemento X que completa la sucesión. Ahora bien, la determinación de X depende de la siguiente asunción: la serie tiene que considerarse cerrada con X, de manera que la ley que determina la relación entre los elementos se halle totalmente deducible gracias a los mismos elementos en juego. Fuera del contexto lúdico del ejercicio lógico que permite reconocer estas condiciones, sería imposible establecer X, puesto que, por inducción, no podemos saber cuántos elementos necesitamos para determinar la incógnita. Es el caso, también, de las series cuya solución puede depender de diferentes relaciones entre los

antinomia se basa «en el siguiente argumento dialéctico: si se da lo condicionado se da también la serie entera de sus condiciones»[114]. Cabe señalar, empero, que la *Crítica de la razón pura* como teoría general de la experiencia se limita a establecer las condiciones formales para que pueda darse un objeto para nosotros. Esta asunción, que constituye el aspecto fundamental de las interpretaciones neokantianas, es en efecto una paráfrasis de la definición de juicio determinante, para la que «si lo universal (la regla, el principio, la ley) es dado, el Juicio, que subsume en él lo particular (incluso cuando como Juicio trascendental pone a priori las condiciones dentro de las cuales solamente puede subsumirse en lo general), es *determinante*»[115].

De tal manera, una vez se hayan dado las condiciones de posibilidad *qua* reglas generales (*von oben herab*), quedan todavía por determinarse los principios sobre los que se funda el conocimiento de la naturaleza en cuanto experiencia, es decir, a posteriori. En el caso de la *Crítica del juicio*, sin embargo, no se trata de establecer las relaciones particulares entre los fenómenos (pues esta es la tarea de los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* y, consiguientemente, de las ciencias particulares), sino de buscar, en la base de un principio a priori, la misma posibilidad del reconocimiento de esas relaciones. Empezando con los objetos de la experiencia (*von unten hinauf*) la obra de 1790 admite «un principio heurístico para investigar las leyes particulares de la naturaleza»[116]. Retornando al ejemplo de las antinomias y de la serie de los fenómenos, y considerando la definición de juicio inductivo presentada por Kant en la primera *Crítica* (es decir, un juicio dotado de universalidad supuesta y comparativa), se puede ciertamente afirmar que, una vez se haya reconocido la imposibilidad de alcanzar la

---

términos. Considérese, por ejemplo, la siguiente serie: 3 – 5 – 8 – 13 – X. La determinación de X podría pensarse como suma de los términos anteriores (pues 3 + 5 = 8; 8 + 5 = 13; X = 13 + 8 = 21) o como el resultado de una operación más compleja (3 x 2 – 1 = 5; 5 x 2 – 2 = 8; 8 x 2 – 3 = 13; X = 13 x 2 – 4 = 22). Algo interesante al respecto ha sido tratado por McTaggart en su famoso ensayo sobre la irrealidad del tiempo. Véase J.E. McTaggart, "The Unreality of Time", «Mind» New Series 17, 68/1908, pp. 457-474.

[114] I. Kant, KrV, A497/B525 (441).

[115] I. Kant, KU, 179 (102-103).

[116] I. Kant, KU, 355 (372).

determinación de las leyes por vía inductiva, debe igualmente admitirse un principio capaz de guiar la búsqueda de dicha regla. En efecto:

> Tiene que haber [...] leyes que si bien pueden ser, como empíricas, contingentes para la apreciación de nuestro entendimiento, tendrán, sin embargo, si hay que llamarlas leyes [...], que ser consideradas también como necesarias por un principio de la unidad de lo diverso, aunque este principio nos sea desconocido.[117]

Sin embargo, en este caso, no se trata del mismo tipo de razonamiento desarrollado en las *Críticas* anteriores: según el planteamiento de la obra de 1781 y 1787, Kant, despertado por Hume de su sueño dogmático, demuestra la necesidad de referirse a principios a priori universales y necesarios en contra de la contingencia de los juicios de experiencia. Como es conocido, esto depende del hecho evidente de que las reglas generales bajo las que hay que subsumir los fenómenos para que la experiencia no sea un puro fluir caótico de sensaciones, deben ser presupuestas a priori y constituir la estructura formal de la experiencia misma. Mas se trata siempre de un nivel de abstracción muy indeterminado (que Fichte llamaría "reflexión") y en el que solo se da una relación entre la razón y su objeto (el Yo y el No-Yo). En suma: la constitución de la experiencia necesita de principios formales cuya necesidad no puede demostrarse a posteriori. La búsqueda de Kant, por lo tanto, puede definirse trascendental porque establece una línea de demarcación entre lo que se determina necesaria y universalmente y lo que, en cambio, reduciendo el nivel de abstracción, debe conocerse a posteriori.[118]

De manera parecida Kant desarrolla también las argumentaciones de la segunda *Crítica*. Su objetivo no consiste en la determinación de un nuevo precepto moral (como se deduce de la réplica a Tittel), ni en la compilación de máximas válidas para establecer la bondad de una acción, ni en la búsqueda, por medio del

---

[117] I. Kant, KU, 180 (103).

[118] Me refiero al mismo significado de *a posteriori* que se ha discutido en el párrafo III y en la Observación I. El mismo Kant recuerda que: «querer de una proposición de la experiencia sacar necesidad (*ex pumice aquam*) y querer proporcionar con ella también verdadera universalidad a un juicio [...] es una contradicción manifiesta» (I. Kant, KpV, 12 (24)). En el lenguaje de los *Principios metafísicos*, se trataría de «conocimiento racional aplicado» (I. Kant, MANw, Ak IV, 468 (5)).

análisis de preceptos considerados “morales”, de un concepto más general capaz de sintetizar sus contenidos. En efecto:

> Un precepto práctico que lleve consigo una condición material (por consiguiente, empírica), no debe nunca ser contado como ley práctica. Pues la ley de la voluntad pura, que es libre, pone esta voluntad en una esfera totalmente distinta de la empírica, y la necesidad que expresa, puesto que no debe ser ninguna necesidad natural, no puede, pues, consistir más que en condiciones formales de la posibilidad de una ley en general.[119]

Al contrario, «para su legislación se exige que solo necesite suponerse ella [la razón] *a sí misma*»[120]. Hasta aquí, por lo tanto, se podría afirmar que el legado kantiano puede resumirse con las ideas de que, *sin legislación del entendimiento, la experiencia no es posible*; *sin autonomía de la razón, ninguna moral es posible*.

Por su naturaleza, la tercera *Crítica* desarrolla sus posiciones desde otro punto de vista. En cuanto *Mittelgliede* entre la facultad de conocer y la de desear, el Juicio está obligado a admitir la validez de los resultados de las dos *Críticas* anteriores, conjuntamente con los dominios conceptuales que han abierto. Si bien ciertamente, como advierte Kant, el Juicio debe dar *por sí mismo* (*selbst*) un concepto que sirve de regla, es evidente que para poder «ascender de lo particular en la naturaleza a lo general, necesita [...] de un principio que no puede sacar de la experiencia, porque ese principio justamente debe fundar la unidad de todos los principios empíricos»[121] (como en el caso de las antinomias), el mismo Juicio necesita indudablemente de la *naturaleza* misma. De hecho, si esta no se presupusiera, no quedaría ninguna ley particular por determinar, permaneciendo siempre la investigación en el ámbito abstracto de la reflexión. Apelarse, por parte de Kant, a la distinción entre la perspectiva finita del entendimiento humano y la de un entendimiento para el que realidad y posibilidad coinciden, corresponde a la idea, ya defendida en la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica*, de que un *intellectus archetypus* capaz de una intuición no-sensible no necesitaría de una tabla categorial, ni de un

---

119 I. Kant, KpV, 34 (53).
120 I. Kant, KpV, 20-21 (37).
121 I. Kant, KU, 180 (103).

imperativo categórico, ni de un principio de tipo reflexionante para comprender la complejidad de la naturaleza y del mundo.

Por un lado, entonces, Kant está ciertamente corroborando un concepto fundamental para el criticismo, siguiendo el planteamiento de la primera *Crítica*, por lo que podría tener razón Cassirer; por el otro, sin embargo, está contemporáneamente abriendo el camino hacia la conclusión arquitectónica de su sistema, que quedaría incompleto y perdería en cierto sentido su validez si Kant no afirmara lo siguiente:

> Se puede con confianza investigar según los dos [principios, el del mecanicismo y el principio teleológico], las leyes de la naturaleza (después de que la posibilidad de su producto es cognoscible para nuestro entendimiento, por el uno o por el otro principio), sin dejarse turbar por la aparente contradicción que se produce entre los principios del juicio de la misma, porque, por lo menos, la posibilidad está asegurada de que ambos puedan también, objetivamente, reunirse en un principio (puesto que ser refieren a fenómenos que presuponen un fundamento suprasensible.[122]

La naturaleza finita del hombre, a saber, lo que le impide el conocimiento definitivo de las cosas en sí, que obstaculiza su propia realización como ser moral y que le obliga a recurrir a un principio regulativo para poder orientarse en la particularidad de los fenómenos, es a la vez la garantía de la posibilidad de diversos *usos de la razón*, de manera que la explicación del mundo no reincide en la univocidad explicativa de una u otra esfera.

La relativización de las formas y de sus ámbitos de aplicación (lo que consiste en la definición de *uso*) es una lección *ante litteram* a las presunciones vanagloriosas del idealismo y constituye la posibilidad de reconciliar la filosofía con otras doctrinas y la filosofía con sí misma y con los nuevos requerimientos que el debate del siglo XX han dejado pendientes: de *¡sapere aude!* a *gavagai*.

Esto es también lo que está en la base del concepto kantiano de *genio*.[123]

---

[122] I. Kant, KU, 359 (375).

[123] Véanse G. Moretti, *Il genio. Origine, storia, destino*, Morcelliana, Brescia 2011, en particular pp. 93-107; W.V.O. Quine, *Word and Object*, MIT University Press, Cambridge 1960; W.V.O. Quine, *Ontological Relativity and other Essays*, Columbia University Press, New York 1969; W.V.O. Quine, *From a logical point of view: 9 logico-philosophical essays*, Harvard University Press, 1980; P. Valore, *La sentenza di Isacco. Come dire la verità senza essere realisti*, cit.

PARTE 2 – EXPERIENCIA Y COSAS EN SÍ

VII – EL ÚNICO FUNDAMENTO POSIBLE

Las nociones de forma y contenido, tal y como las presenta Kant (por lo menos según la interpretación que se ha defendido en las secciones anteriores) corresponden a la posición de una nueva ontología, inseparablemente relacionada con las funciones de la subjetividad trascendental.

El dominio de la experiencia posible se configura por tanto como una estructura de reglas a priori, en la que el contenido de lo existente depende de la presencia de un elemento material, que sin embargo no puede aislarse nunca (con la excepción de la instancia metodológica representada por la filosofía trascendental). Su presencia se da siempre en relación con la forma, la cual *solamente* puede definir la esencia de todo "objeto para nosotros".

De tal manera, independientemente de la validez de las argumentaciones particulares de Kant, que son ciertamente discutibles,[1] puede igualmente asumirse que, por lo menos *de iure*, Kant haya efectivamente superado la doctrina de la *adaequatio* y dado ímpetu a una nueva manera de concebir la relación entre pensamiento y ser.

Es evidente que, a falta de un razonamiento acerca del vínculo entre forma y contenido, o a consecuencia de una discusión de esas nociones como simples elementos gnoseológicos, pero no en cuanto a su validez ontológica, cualquier lectura de Kant no puede más que ser incompleta: la filosofía trascendental, en suma, no tendría ninguna validez constitutiva, sino solamente "interpretativa".[2]

---

1 Piénsese, por ejemplo, en las deducciones trascendental y metafísica del espacio, del tiempo y de las categorías y a la doctrina del esquematismo.

2 Me refiero, con este término, a la posibilidad de concebir la filosofía trascendental como una clase de estructura cognoscitiva "extrínseca" respecto a su "objeto", como una red formal que se aplica "a posteriori" al contenido empírico, solamente en cuanto instrumento heurístico incapaz, sin embargo, de definir la verdadera esencia de lo real. He aquí el motivo por el que este punto de vista corresponde a una lectura dualista de Kant. McTaggart es muy explícito al respecto, al

Si Stirling, a quien se han dedicado algunos párrafos de la primera parte del presente capítulo, fuese el único sostenedor de esta lectura, el problema de la malinterpretación de Kant sería un simple caso aislado de incomprensión—algo absolutamente común en filosofía. Sin embargo, el círculo vicioso del que se ha hablado es típico de toda la tradición idealista en el Reino Unido, y no puede considerarse limitado al mismo Stirling exclusivamente o solo a su esfera de influencia directa. Al contrario, tal y como su propia producción filosófica se halla en un contexto ya de por sí poco próximo a cierto tipo de kantismo,[3] los *tòpoi* de sus críticas a Kant son comunes a la mayoría de las interpretaciones defendidas en el Reino Unido en los años posteriores.

Como se ha anticipado en la Introducción, la "proveniencia" de estas lecturas no es influyente para los objetivos del presente trabajo: si dependen de la influencia de Hegel, si son el resultado del planteamiento empirista o si se declinan como tomas de posición respecto a Kant es totalmente irrelevante a la hora de considerar que, en todo caso, el problema interpretativo existe y depende de malentendidos de carácter genuinamente teorético. Indudablemente, existen también razones históricas, contextuales y culturales en la base de todas las cuestiones que se discuten en estas páginas. Sin embargo, estas quedan excluidas por una decisión metodológica de las investigaciones llevadas a cabo en este trabajo. Hoy en día el problema ha sido ampliamente superado en el contexto anglosajón, que se ha convertido en uno de los epicentros de la producción filosófica, incluido su matiz kantiano. Lo que sí sorprende es la dificultad en

evidenciar que «desde el tiempo de Kant, mucha de la filosofía moderna ha sido exclusivamente o casi exclusivamente epistemológica [...]. Se ha planteado qué tipo de creencias [*beliefs*] pueden ser verdaderas, y bajo cuáles condiciones» (J.E. McTaggart, *The Nature of Existence*, Vol. 1, Cambridge University Press, Cambridge 1921, p. 49). Kant, en otras palabras, opondría su idealismo trascendental epistemológico al *idealismo empírico* de Berkeley, ontológico. Véanse también B. Bosanquet, *The Distinction between Mind and Its Objects*, cit., en particular pp. 51-60; P. Guyer, "Absolute Idealism and the Rejection of Kantian Dualism", en K. Ameriks (ed.), *The Cambridge Companion to German Idealism*, cit., pp. 37-56; A. Seth, *The Development from Kant to Hegel*, cit.; T.E. Wartenberg, "Hegel's Idealism: The Logic of Conceptuality", en F.C. Beiser (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*, cit., pp. 102-129.

3 Ya se ha mencionado anteriormente. Remito otra vez a W.J. Mander, *British Idealism. A History*, cit.; R. Metz, *A Hundred Years of British Philosophy*, cit.; J. Pucelle, *L'idéalisme en Angleterre de Coleridge à Bradley*, cit.

encontrar estudios sobre el idealismo con un planteamiento diferente respecto a la filosofía trascendental.[4] Teniendo en cuenta sus implicaciones lógicas internas al

[4] Consideraciones similares se encuentran todavía en las obras de Russell y Moore. Corría el año 1933, por ejemplo, cuando Cunningham publicaba *The Idealistic Argument in Recent British and American Philosophy* y defendía la idea de que «el trabajo del entendimiento él [Kant] lo limita a los fenómenos (las cosas tal y como aparecen en nuestra experiencia) y niega que la "naturaleza" constituida de tal manera no pueda conllevar a ninguna conclusión con respecto a los noúmenos (las cosas como son en sí), dado que una tal naturaleza solo es una unidad en las relaciones con los fenómenos [...]. Pero insiste también con una distinción ulterior entre la "naturaleza" constituida por nuestra inteligencia—a saber, la distinción entre la forma y la materia de la "naturaleza" misma. Con *forma* se refiere Kant a las relaciones gracias a las que los fenómenos están conectados en el mundo de la experiencia; y por *materia* entiende los meros fenómenos o sensaciones que quedan indeterminados por estas relaciones. *La forma corresponde al trabajo del entendimiento, mientras que la materia corresponde al trabajo de una cosa en sí desconocida que nos afecta de manera desconocida*» (G. Watts Cunningham, *The Idealistic Argument in Recent British and American Philosophy*, cit., p.50. La cursiva en la última frase es mía, para evidenciar la diferencia respecto al punto de vista que se ha defendido en este trabajo). En 1934, Ewing desarrolla de manera extremadamente curiosa su punto de vista acerca de la filosofía kantiana: «Kant entonces sostiene (a) que las categorías una vez esquematizadas no podrían aplicarse a la realidad, lo que es un truismo para su posición, puesto que la realidad está fuera del tiempo y el esquema siempre implica la presencia del tiempo; (b) que las categorías sin esquemas no producen ninguna concepción definida y nada que pueda llamarse conocimiento; (c) que las categorías no pueden demostrarse válidas excepto para los fenómenos [...]. Kant a veces va más lejos y niega que las categorías tengan un significado (*Bedeutung*) independientemente de las condiciones sensibles; algo que, considerado en su sentido estricto, es incompatible incluso con la posibilidad de admitir su aplicación limitada: ¿cómo podría ser de ayuda para lo que sea la aplicación de nombre sin sentido alguno? Deberíamos llamar la relación "abracadabra"» (A.C. Ewing, *Idealism: A Critical Survey*, cit., pp. 104-105). Esto no significa, obviamente, que en otros contextos no sigan apareciendo estos tipos de lecturas. Además del caso del nuevo realismo mencionado en la Introducción, me parece oportuno señalar los pésimos argumentos defendidos por Taroni respecto a la filosofía de Bradley. Para el investigador italiano, el mundo kantiano podría dividirse en dos esferas diferentes: «una no-realidad que corresponde, en términos bradleyanos, a las apariencias» y «una realidad que no es experiencia-conocimiento, sino la Cosa en sí, incognoscible». Y termina subrayando que «la doctrina de la cosa en sí, en realidad, significa que nuestro conocimiento y las cosas son diferentes, divididos; esto implica que nuestro conocimiento no es imperfecto, sino que no existe para nada, porque siempre queda externo respecto a la cosa» (P. Taroni, *Assoluto. Frammenti di misticismo nella filosofia di Francis Herbert Bradley*, Cooperativa Libraria e di Informazione, Ravenna 1996, p. 33). En general, creo que para este estudio podrían valer las palabras que Hegel dirige a Fries, ya que la *superficialidad* del texto podría *dispensarme del trabajo de tomar en cuenta esta publicación sin significado*. Como pruebas de lo que se defiende, remito, por ejemplo, a G.E. Moore, *Some Main Problems of Philosophy*, Allen & Unwin, London-New York 1965; B. Russell, *A History of Western Philosophy*, tr. cast. de J. Gómez de la Serna; A. Dorta, *Historia de la filosofía occidental*, 2 Vols., Espasa-Calpe, Madrid 2003; B. Russell, *The Problems of Philosophy*, tr. cast. de J. Xirau, *Los problemas de la filosofía*, Editorial Labor, Barcelona 1994. Véanse también los siguientes textos críticos: T. Baldwin, "Moore's Rejection of Idealism", en R. Rorty; J.B. Schneewind; Q. Skinner (eds.), *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*, cit., pp. 357-374; P. Hylton, "Hegel and Analytic Philosophy", cit.; P. Hylton, "The Nature of Proposition and the Revolt against Idealism", cit.; T. Rockmore, *Hegel, Idealism, and Analytic Philosophy*, cit.; M. Truglia, *F.H. Bradley e la genesi della filosofia analitica. Contributi per una definizione*, cit.

sistema kantiano y su importancia para las doctrinas metafísicas desarrolladas en el Reino Unido, el concepto de experiencia resulta sin duda fundamental para comprender las relaciones entre los diferentes protagonistas y para introducir la discusión del dualismo y del formalismo, y ofrece, además, la posibilidad de encaminarse hacia la filosofía de Hegel, con la que este tema está desde luego vinculado.[5]

—

Como es conocido, ya desde el periodo pre-crítico Kant argumenta a favor de una acepción particular del concepto de existencia, defendiendo la idea de que se trata, en última instancia, de una posición absoluta (*schlechthin*) que no puede reducirse a predicado lógico. Se trata de los argumentos presentados en *El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios*, que valen la pena llamar brevemente a la memoria. Si la admisión de un ser necesario depende de la oposición al *nihilismo*[6] y no está relacionada con la noción completa de Dios, es porque (reconociendo en cierto sentido la validez del punto de vista de Gaunilo *contra* San Anselmo) «la posibilidad desaparece [...] cuando no hay ninguna materia ni dato alguno que se ofrezcan al pensamiento»[7].

Considerando el famoso ejemplo utilizado por Kant en la primera consideración, será posible introducir de manera más clara la importancia de estas reflexiones para los argumentos acerca del idealismo británico y, al mismo tiempo, aclarar brevemente la razón de la importancia de la posición kantiana frente a la

---

5 Piénsese, por ejemplo, en el caso de Bradley, testimoniado también por Eliot, en McTaggart y en Bosanquet. Véanse G. Bertolotti, *Le stagioni dell'assoluto: saggio su Bradley*, La Nuova Italia, Firenze 1995; T.S. Eliot, *Knowledge and Experience in the Philosophy of F. H. Bradley*, Faber & Faber, London 1964.

6 Hay que entender este término en el mismo sentido que lo utiliza Failla en *Dell'esistenza. Glosse allo scritto kantiano del 1762*, cit., pues no es mi intención referirme a Jacobi ni mucho menos a la filosofía del siglo XX.

7 I. Kant, BDG, Ak II, 78 (59). En cuanto a Gaunilo, me refiero obviamente al argumento de la "isla perdida". De hecho, por mucho que las conclusiones de los filósofos difieran de manera evidente (sobre todo en el periodo crítico), el esquema argumentativo del monje francés parece ser a la base de algunas de las observaciones kantianas: lo demuestra Failla en *Dell'esistenza. Glosse allo scritto kantiano del 1762*, cit., pp. 27n-28n. De la misma opinión parecen ser Hegel e incluso McTaggart. Véanse K. Burgess-Jackson, "Anselm, Gaunilo and Lost Island", «Philosophy & Theology» 8, 3/1994, pp. 243-249; G.W.F. Hegel, VBDG, texto al que remite también la misma Failla; J.E. McTaggart, *Studies in the Hegelian Dialectic*, cit.

metafísica pre-crítica (especialmente con referencia a Leibniz). Juntando todos los posibles atributos del sujeto Julio César, «sin omitir siquiera las circunstancias de tiempo y de lugar [...], este sujeto *puede existir o también no existir*»[8]. De hecho, no hay ninguna razón suficiente para creer que sin la determinación de la existencia el concepto del sujeto en cuestión quedaría incompleto y la noción insuficiente para comprender su significado esencial.

Por un lado, es correcto afirmar que, según el punto de vista del pensador de Königsberg, las determinaciones particulares que se adhieren a la noción individual de "Julio César" pueden considerarse verdades de hecho, si con este término se indica el conjunto de proposiciones cuya demostración requiere un número infinito de pasos: en efecto, las propiedades expresadas por el predicado son extrínsecas respecto a la noción completa *stricto sensu* del sujeto. Recurriendo al lenguaje kantiano, se podría decir que estas corresponden a juicios sintéticos a posteriori, debido a su contingencia. Por el otro lado, sin embargo, es evidente que los argumentos de Kant contrastan con la posición de Leibniz allí donde el filósofo de Leipzig apela a la armonía preestablecida para contextualizar el concepto de existencia: en conformidad con la doctrina del juicio, con el principio de identidad de los indiscernibles, con el principio de razón suficiente y con la *Monadología*, no quedaría efectivamente otra salida. De hecho, si es verdad que «la noción de una sustancia individual encierra todo lo que puede ocurrirle jamás», para no anular la diferencia entre verdades de razón y de hecho Leibniz insiste con que «los futuros contingentes son seguros, puesto que Dios los prevé, pero no se reconoce por eso que sean necesarios», porque «nada cuyo opuesto sea posible es necesario»[9].

---

8 I. Kant, BDG, Ak II, 72 (53). Cursiva mía.

9 G.W. Leibniz, *Discours de métaphysique*, tr. cast. de J. Marías, *Discurso de metafísica*, Alianza Editorial, Madrid 1994, p. 71 y 72. La decisión de dedicar algunas consideraciones a Leibniz no es casual, puesto que se ha definido la filosofía bradleyana como un gran avance en el monadismo leibniciano. En la Observación III se discutirán las razones de una tal interpretación. Acerca de la doctrina del juicio en Leibniz, véase M. Mugnai, *Introduzione alla filosofia di Leibniz*, Einaudi, Torino 2001. Remito también a G. Stock, "Thought and Sensibility in Leibniz, Kant and Bradley", en T. McWalter; G. MacDonald Ross (eds.), *Kant and his influence*, cit., pp. 104-125.

Se trata, desde luego, de la paráfrasis lógico-formal de la famosa metáfora según la cual «las Mónadas no tienen en absoluto ventanas por las que pueda entrar o salir algo»[10], puesto que las condiciones determinantes para su *quidditas* tienen que aparecer, según el nexo causal, en la definición de toda y cada una de las sustancias individuales, las cuales, por tanto, implican la *continuidad del universo*.

Ahora bien: si es lícito, conforme a la necesidad *ex hypothesi*, imaginar un mundo en el que Julio César no decidió pasar el Rubicón, o incluso pensar en un mundo en el que no llegó a ser dueño de la República romana, queda todavía por determinar el motivo por el que, efectivamente, desafió Roma cruzando la frontera sagrada en el 49 a.C. y por qué, con sus gestas, se convirtió en dictador perpetuo. Como demuestra la referencia a la Primera consideración del texto kantiano de 1762, también para el filósofo de Königsberg el sujeto en cuestión podría existir o no existir sin implicar contradicción, tratándose de una verdad de hecho (o un juicio sintético a posteriori).

Dadas las premisas mencionadas, sin embargo, la conclusión y la respuesta a la pregunta acerca de la existencia de Julio César son totalmente distintas. Puesto que ninguna de la serie de acontecimientos particulares que determinan cada sustancia individual es necesaria, la razón suficiente que determina la existencia de uno u otro universo posible no puede encontrarse en la propia noción completa. Sin una teodicea, a saber, sin «la causa de la Existencia de lo Mejor, que Dios conoce en virtud de su Sabiduría, elige en virtud de su bondad y produce en virtud de su potencia»[11], Leibniz no podría determinar un principio de individuación de lo existente, ni explicar cómo las sustancias no necesarias se dan, y se dan de una forma precisa: es Dios quien, finalmente, mediante un decreto divino, las llama a la existencia. Es cierto que para contestar a la pregunta "¿qué es el verdadero Julio César?" Leibniz anticipa a Kant reconociendo que «predicar y poner la existencia no es lo mismo y sobre todo la existencia no puede confundirse con la predicación

[10] G.W. Leibniz, *Monadologie*, tr. cast. de J. Velarde, *Monadología*, Pentalfa Ediciones, Oviedo 1981, p. 77.
[11] Ibi, p. 121.

verdadera (positiva) de un ente»[12]. Sin embargo, se trata siempre de una posición lógico-metafísica relativa, que por tanto no cumple con los requerimientos kantianos, los cuales se basan en la asunción de que «la existencia no se demuestra [...] como un predicado de Dios, sino que se presenta, por el contrario, la divinidad como un predicado de la existencia»[13]. De hecho, en cuanto posición absoluta, la existencia no puede depender de la relación instituida entre sujeto y predicado, pues toda predicación existencial debería de asumir una forma diferente, como «[a] una cosa que existe le corresponden aquellos atributos cuyo conjunto designamos con el término [x]»[14]. En su *Kants Theorie der Erfahrung* Cohen ha evidenciado que el filósofo de Königsberg transforma la pregunta "¿cómo puede una causa existente fuera de nosotros llevar al resultado de la existencia de un objeto externo?" en la verdadera cuestión trascendental, es decir: «*¿cómo puede un sujeto pensante en general tener una intuición externa?*»[15]. Como es conocido, gracias a esta pregunta, y desarrollando de forma más madura los argumentos defendidos en *El único fundamento posible*, Kant es capaz de definir su posición frente al problema de la existencia y de la experiencia recurriendo al famoso ejemplo de los cien táleros, que se ha mencionado anteriormente y que vale la pena volver a considerar.

A pesar de que se trate de un argumento llevado a cabo en la Dialéctica con el fin de demostrar la falacia de las pruebas de la existencia de Dios, de la misma manera que la sensibilidad puede considerarse doctrina del *noúmeno* en sentido negativo, estas consideraciones de Kant pueden servir como *doctrina de la experiencia en sentido positivo*. Con la afirmación de que «cien táleros reales no poseen en absoluto mayor contenido que cien táleros posibles»[16], Kant está

12 M. Failla, *Dell'esistenza. Glosse allo scritto kantiano del 1762*, cit., p. 45. En cuanto a la pregunta acerca del verdadero Julio César, estoy parafraseando el título de un artículo de Bradley, del que se hablará más adelante. Véase F.H. Bradley, *Essays on Truth and Reality*, Kessinger Publishing, Whitefish 2010, impresión anastática de F.H. Bradley, *Essays on Truth and Reality*, Clarendon Press, Oxford 1914.

13 E. Cassirer, *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas,* cit., Vol. 2, p. 548. Otra cuestión consiste en averiguar si la tentativa de Kant de realizar lo imposible se convierte en algo efectivo. Al respecto, remito a E. Cassirer, *Kant, vida y doctrina*, cit.

14 I. Kant, BDG, Ak II, 74 (55). Substituyo con [x] el original kantiano "Dios" porque quiero extender las argumentaciones más allá de la discusión en torno a un ser necesario.

15 H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung (1871)*, cit., p. 245.

16 I. Kant, KrV, A599/B627 (504).

corroborando la tesis defendida arriba, llegando efectivamente a la misma conclusión: «sea cual sea el contenido de un concepto, tanto en su cualidad como en su extensión, nos vemos obligados a salir de él si queremos atribuir existencia a su objeto»[17]. La imposibilidad de formular un juicio a priori concerniente al ámbito existencial corresponde a la referencia a aquel elemento "a posteriori", relacionado con la receptividad de la sensibilidad, que en la Refutación del idealismo permite a Kant desmarcarse del idealismo problemático de Descartes y del dogmatismo de Berkeley y que, otra vez, remite al famoso *incipit* de la Introducción a la primera *Crítica*. Gracias a estas consideraciones resulta por tanto evidente que la relación entre forma y contenido es indisoluble y que el sistema arquitectónico de la filosofía trascendental necesita de ambos términos para poder justificar su posición: postular la presencia de dos momentos distintos, uno en el que el sujeto queda afectado por la materia y otro en el cual la espontaneidad de las funciones del entendimiento "se aplica" a este contenido, traiciona el significado auténtico de la doctrina kantiana. En otras palabras: considerar el criticismo como una simple teoría del conocimiento no permite llevar a cabo la distinción fundamental entre "ser real" y "ser posible" que constituye el núcleo argumentativo de la oposición a la metafísica racionalista.

La limitación de lo existente al ámbito de la experiencia posible, según las consecuencias de los argumentos presentados por Kant, demuestra por tanto que la función constitutiva de la síntesis abre el camino a una ontología para la que ningún objeto puede darse fuera del campo determinado por la Estética y la Lógica. Consecuentemente, la pregunta acerca del verdadero Julio César no depende de ningún predicado ni de ninguna teodicea: la conciencia de su existencia, a la que se puede llegar mediante inferencias que se enlazan con la percepción, «*pertenece por entero a la unidad de la experiencia*»[18].

---

[17] I. Kant, KrV, A601/B629 (505). No es mi intención subestimar los problemas relacionados con la discusión acerca de las diferencias metodológicas y sistemáticas entre el periodo pre-crítico y los años posteriores a 1781, pero estoy obligado a prescindir de estas cuestiones, ya que además no afectan el planteamiento de las argumentaciones que defiendo.

[18] I. Kant, KrV, A601/B629 (505-506). Cursiva mía.

VIII – Sustancias individuales: lógica, ontología y epistemología

Independientemente de sus premisas teoréticas, esta misma conclusión podría valer para los argumentos presentados por Bradley en una réplica a Russell, en la que se discute la misma problemática acerca de la noción de Julio César.[19] Como es conocido, la metafísica bradleyana se basa en las ideas de que *el universo es una experiencia que se manifiesta en los centros finitos* y de que "experiencia"

> Significa lo mismo que un facto dado y presente. En la reflexión nos damos cuenta de que, el "ser real" e incluso el mero "existir" deben pertenecer a la sensibilidad. La experiencia sensible, en breve, es la realidad, y su contrario no es real.[20]

Sin embargo, como se ha anticipado, a pesar de que la definición de una "sustancia individual" haya de remitir a la totalidad del ámbito experiencial considerado en su unidad, la perspectiva defendida por Bradley depende de unas asunciones teóricas completamente ajenas al discurso kantiano. La distinción entre *intellegere* y *cogitare*, a la que corresponde el binomio realidad-posibilidad pierde, para Kant, todo su significado lógico y se transforma, como se ha visto, en una distinción meramente fenomenológica. En otras palabras: puesto que la noción completa de Julio César no incluye ni *de iure* ni *de facto* ninguna referencia al *factum* de su existencia, desde un punto de vista lógico *un Julio César real no posee en absoluto mayor contenido que un Julio César posible*. Ciertamente, al contrario, es evidente que desde el punto de vista histórico un Julio César real es mucho más que su propio concepto. Es cierto, por tanto, que lo real no se diferencia de lo posible en cuanto a su contenido nocional; sin embargo, existe *de facto* una diversidad entre lo que pertenece al ámbito de la experiencia posible, hallándose en

---

[19] Se trata de los argumentos defendidos por Bradley en "What is the real Julius Caesar", incluido en los *Essays on Truth and Reality*, cit., pp. 409-427 como respuesta a B. Russell, "Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description", «Proceedings of the Aristotelian Society» New Series 11, 1910-1911, pp. 108-128.

[20] F.H. Bradley, *Appearance and Reality: A Metaphysical Essay*, Elibron Classics, 2005 (impresión anastática de F.H. Bradley, *Appearance and Reality: A Metaphysical Essay*, Swan Sonnenschein & Co., London 1893), p. 144.

el dominio de las funciones formales de sensibilidad y entendimiento, y lo que no puede subsumirse bajo estas estructuras.

Desde el punto de vista de Bradley, en cambio, la distinción entre la esfera ideal y la real no subsistiría de por sí si se pudiese en cierto modo prescindir de todo pensamiento relacional (algo obviamente imposible, según demuestra la famosa doctrina de contenido (*what*) y existencia (*that*)) y sin necesariamente remitir a un *intellectus archetypus*.[21] Recuerda Eliot que «la diferencia entre lo real y lo ideal es, en cierto sentido, una diferencia ideal. Está creada dentro de una esfera limitada de significado y puede reconocerse solo dentro esa esfera»[22]. En efecto, tal y como demuestra el planteamiento de la metafísica bradleyana, hay que asumir la presencia de un nivel experiencial básico, pre-relacional, con el que empieza todo conocimiento. Se trata de un momento «en el que no hay distinción entre mi conciencia y lo de que estoy consciente»[23] y que, a pesar de ser continuamente trascendido, permanece siempre presente. El concepto de una experiencia inmediata en la que se da un todo-en-uno constituye una de las premisas argumentativas más críticas de la filosofía de Bradley y, como puede fácilmente entenderse, se trata de una asunción completamente antípoda respecto a la perspectiva kantiana. Por mucho que se pueda interpretar este *ground* como una simple diferenciación de Kant y no como una interpretación incorrecta de su filosofía, resulta igualmente fundamental hacer hincapié en su oposición para seguir con el análisis de la "noción individual" de Julio César y dar de ello una lectura correcta dentro del marco bradleyano.

Considerando los argumentos críticos de *Appearance and Reality*, a los que se dedicarán más adelante reflexiones más detalladas, es posible pensar provisionalmente en el trayecto de la metafísica bradleyana como un recorrido

---

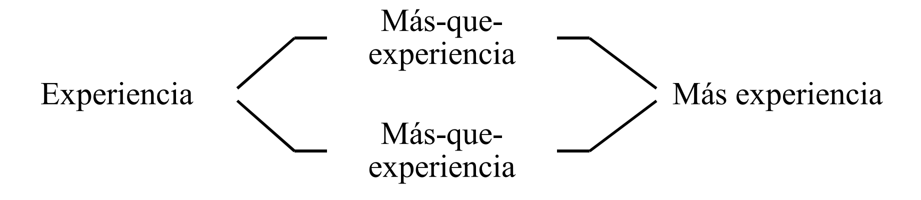
21 Se ha recordado que Kant admite, *ex hypothesi*, la posibilidad de concebir un ser racional para quien lo real y lo posible coinciden, siempre y cuando no esté sumiso a la finitud de facultades limitadas. En el caso de Bradley, no se habla de una tal posibilidad; al contrario, el filósofo inglés se refiere aquí a una experiencia no-relacional, inmediata y pre-categorial: un simple *feeling*.

22 T.S. Eliot, *Knowledge and Experience in the Philosophy of F. H. Bradley*, cit., p. 35. Para comprender algunos aspectos interesantes de la relación entre Bradley y Eliot véase también R. de la Ossa, "T.S. Eliot: poesía y metafísica", «Ideas y Valores» 36, 70/1986, pp. 77-94.

23 F.H. Bradley, *Essays on Truth and Reality*, cit., p. 159.

especular y opuesto respecto a la metáfora del arco descrita por Herbart, que se ha mencionado en el párrafo III. Como es conocido, para el filósofo alemán la especulación se mueve desde lo dado hacia la posición de los reales (*Realität*) para construir el dominio de una experiencia más rica, sin contradicciones (*Wirklichkeit*): de cierta manera, por tanto, se podría reconocer en estas premisas una correspondencia con la doctrina de Bradley. Sin embargo, si es correcto resumir el planteamiento herbartiano indicando que las diferentes fases corresponden a las nociones de *experiencia*, *más-que-experiencia*, *más experiencia*, en el desarrollo de este proceso lógico y cognoscitivo el segundo momento corresponde al punto más alto de la investigación, puesto que se trata, para la metafísica, de «construir una realidad conceptual que es realidad en cuanto no contradictoria»[24]. Consecuentemente, la reorganización lógica de la experiencia es una tarea especulativa, a la que ciertamente el filósofo es llamado por la experiencia misma, pero que, en cuanto *reflexión de reflexión*, rompe de algún modo con la continuidad de la experiencia inmediata: es cierto que la cáscara tuvo que romperse para que se quedara de pie, pero no para que el *huevo* existiese.

Al contrario, parece sugerir Eliot, la distinción entre los primeros dos momentos, para Bradley, es indudablemente *necesaria*, pero más bien *metodológica*: «no encontramos *feeling* sin pensamiento, o presentación sin reflexión: encontramos tanto *feeling* y pensamiento como presentación, renovación y abstracción, todos en el nivel más bajo»[25]. Así podría representarse por tanto el esquema herbartiano en la acepción bradleyana:



24 R. Pettoello, *Introduzione a Herbart*, Laterza, Roma-Bari 1998, p. 97. Se trata literalmente del punto más alto, ya que el momento de la *más-que-experiencia* corresponde a la clave del arco.

25 T.S. Eliot, K*nowledge and Experience in the Philosophy of F. H. Bradley*, cit., p. 17. Cursiva mía.

En el esquema, allí donde Herbart posicionaría lo dado, se encuentra el *feeling*, la experiencia inmediata descrita por Bradley; opuesta a la *Realität* herbartiana se encuentra la esfera de lo ideal, en la que se halla necesariamente toda estructura relacional, que Bradley llamaría *apariencia* y que, por tanto, ocupa el punto más bajo del arco; finalmente, el "retorno a la experiencia", que consistiría para Herbart en una "descensión" y para Bradley en una "ascensión", llevaría la especulación hacia la *Wirklichkeit* para el primero, hacia lo Absoluto para el segundo, de acuerdo con la idea de que «solamente se da *una* Realidad, y su naturaleza puede definirse como experiencia»[26].

La distinción entre el primero y el segundo nivel es pensable *de iure*, pero no se encuentra *in actu*, puesto que nuestra experiencia se halla siempre en el marco relacional y supone la presencia de un sujeto y un objeto para que esté dotada de sentido y podamos movernos en ella. *Prima facie*, por tanto, el planteamiento bradleyano parece seguir la idea kantiana de que, por mucho que se pueda descomponer metodológicamente la representación en sus ámbitos formal y material, ninguna de las dos esferas se nos da separadamente, pues se presentan siempre unidas como un sínolo. No obstante, para Bradley, desde el punto de vista ontológico toda estructura relacional conduce a la apariencia y se opone, por su contradictoriedad intrínseca, a la posición de una realidad unitaria y coherente.

---

[26] F.H. Bradley, *Appearance and Reality*, cit., p. 455. Cursiva mía. Es importante señalar que el término apariencia, al que todos los idealistas británicos se refieren con insistencia, no ha de ser confundido con la kantiana *Erscheinung*. Aunque bajo cierto punto de vista las dos nociones podrían coincidir, confundirlas resultaría impropio. Hasta aquí se ha procedido poniendo en evidencia cierta semejanza entre Bradley y Herbart. Es importante subrayar, sin embargo, que la comparación no puede ir más allá porque, evidentemente, los tres momentos mencionados no se corresponden en absoluto. Como se ha recordado anteriormente, para Herbart las formas se encuentran en lo dado, que de otro modo no podría concebirse: la experiencia inmediata está constituida por una estructura relacional, que es contradictoria y necesita por tanto de una reinterpretación. Para Bradley, en cambio, el *feeling* es «una unidad de "muchos-en-uno" experiencial y no-relacional [*experienced non-relational unity of many in one*]» (F.H. Bradley, "On Our Knowledge of Immediate Experience", cit., p. 175). El dominio de la *Realität*, correspondiente en la metafísica herbartiana a la apariencia, manifiesta como los planteamientos metodológicos sean diametralmente distintos. Finalmente, con la referencia a lo Absoluto como realidad unitaria y omninclusiva, el filósofo inglés toma definitivamente la distancia del realismo herbartiano, mostrando por qué su punto de vista constituye uno de los puntos más altos de la investigación idealista en el Reino Unido. En el segundo capítulo me ocuparé más profundamente de la relación entre los tres momentos y de discutir si pueden considerarse vinculados por una suerte de andamiento dialéctico.

> Toda forma relacional de pensamiento—a saber, toda forma que procede mediante un esquema que se basa en términos y relaciones—debe darnos la apariencia y no la realidad. Se trata solamente de un expediente, un recurso, un compromiso puramente práctico, y en cuanto tal indiscutiblemente necesario, mas, en última instancia, indefendible.[27]

La *más-que-experiencia*, consecuentemente, es algo más que el mero *feeling*, pero mucho menos que la objetividad kantiana, constituyendo esta el único marco ontológico dentro del cual se hace posible una experiencia y oponiéndose solo a la nada, pero no a una realidad superior, como demuestra *El único fundamento posible* y puesto que no cabe ninguna realidad más allá de las condiciones establecidas por sensibilidad y entendimiento. Ciertamente, para ambos pensadores, solamente se da conocimiento *de* relaciones y *dentro de* relaciones; sin embargo, estas constituyen para Bradley la trama y la urdimbre de las apariencias, las cuales tienen una validez limitada, parcial, incompleta; en cambio, en la doctrina kantiana, la estructura relacional es la única realidad de la que disponemos, porque «es solamente concibiendo todos los fenómenos como conectados por relaciones necesarias que podemos emplear una fase cualquiera, que ponemos en relieve, como representación y símbolo del proceso entero y de su regla universal»[28].

Para determinar quién es el *verdadero* Julio César, por tanto, es totalmente incorrecto limitar su noción a su "alma" o a su "yo", puesto que la distinción entre un sujeto y un objeto, la esfera ideal y la esfera real, es meramente ideal. Si, en otras palabras, se trata solamente de una construcción de la razón, esta separación no corresponde a ningún *status* efectivo de la experiencia inmediata, recae en el problema de las relaciones y no puede sobrevivir en una esfera super-relacional

---

27 F.H. Bradley, *Appearance and Reality*, cit., p. 33. Un estudio reciente denomina este esquema argumentativo "la paradoja de Bradley". Véanse S. Candlish, "The Truth About F.H. Bradley", «Mind» New Series 98, 391/1989, pp. 331-348; J.E. McTaggart, *The Nature of Existence*, Vol. 1, cit.; M. Truglia, *F.H. Bradley e la genesi della filosofia analitica. Contributi per una definizione*, cit.; R. Wollheim, *F.H. Bradley*, Penguin, Harmondsworth-Baltimore-Ringwood 1969.

28 E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, cit., p. 266.

como la que Bradley postula para definir lo Absoluto. Por mucho que parezca absurdo, siguiendo al filósofo inglés es necesario admitir lo siguiente:

> En la medida que César en su tiempo previó el nuestro, su propia realidad no se limitaba a su propio mundo o tiempo. Fue y es presente allí donde cualquier cosa que esté contenida en el Universo estaba presente en su mente. César, obviamente, no era y no se encuentra en nuestro propio tiempo de la misma manera en la que nosotros nos hallamos en él. La distinción es obvia e ignorarla sería incluso absurdo. Sin embargo, esta separación es válida dentro de ciertos límites y es perfectamente compatible con la presencia real de César en su objeto conocido. El resultado, más amplio, que el conocimiento de César afectará la naturaleza de su objeto y hará que sea diferente, tiene que ser reafirmado.[29]

Ahora, relacionando los argumentos críticos de *Appearance and Reality*[30] con las consecuencias lógicas de la doctrina formulada por Bradley en *The Principles of Logic*, se puede comprender por qué un juicio (incluso la definición de individuo real) resulta *tanto más verdadero cuanto más* es *extenso* el sujeto al que se refieren los atributos. Si Julio César, en última instancia, es toda «aquella esfera que su actividad efectivamente ocupa»[31], la crítica bradleyana a la teoría kantiana de la experiencia y al planteamiento de la lógica trascendental se manifiesta de forma evidente.

Tal y como se ha señalado anteriormente, por mucho que *El único fundamento posible* pertenezca a la época pre-crítica, el núcleo teórico defendido por Kant puede reconocerse en la famosa discusión acerca de la diferencia entre cien táleros ahorrados y cien otros meramente pensados. Si bien ciertamente desde el punto de vista *lógico* no hay diferencia ninguna entre ellos, cabe recordar que, al contrario, desde el punto de vista *ontológico* su distinción es extremadamente

---

29 F.H. Bradley, *Essays on Truth and Reality*, cit., p. 424. Por este motivo es más correcto hablar de centros de experiencia, como se tratará de mostrar en la Observación III.

30 Me refiero especialmente a los que Bradley dedica en los capítulos "Substantive and Adjective", "The Meanings of Self" y a "The Reality of Self".

31 F.H. Bradley, *Essays on Truth and Reality*, cit., p. 423. Véase también F.H. Bradley, *The Principles of Logic*, cit. Evidentemente, esta idea corresponde a y es un corolario lógico-metafísico de la doctrina de lo universal concreto, según la interpretación típica de los idealistas británicos. Véanse B. Bosanquet, *The Principle of Individuality and Value*, cit., en particular pp. 31-81; R. Stern, "Hegel, British Idealism and the Curious Case of the Concrete Universal", «British Journal for the History of Philosophy» 15, 1/2007, pp. 115-153.

relevante, puesto que, existiendo, afectan considerablemente la situación financiera. Se podrá fácilmente comprender que esta asunción conlleva una consecuencia fundamental: el hecho de que Julio César, cien táleros e incluso Dios no existan no implica ninguna *contradictio in adiecto*, y el valor de verdad de todo juicio concerniente a sus nociones individuales, por tanto, no varía según su presencia o ausencia dentro de la serie fenoménica que corresponde a la experiencia posible. En el caso de Bradley, como se puede intuir, la situación se invierte radicalmente:

> El tálero meramente pensado o imaginado es, comparado con el tálero real, abstracto y vacío de propiedades. Mas el tálero presente en el espacio tiene su sitio en y está determinado por una enorme estructura de elementos. Es indefendible el suponer que el contexto concreto de tales relaciones no cualifique de ninguna manera su contenido propio, o que su determinación resulte indiferente para el pensamiento.[32]

Como se ha recordado, la teoría del juicio defendida por el pensador inglés consiste en afirmar que el valor de verdad de un enunciado depende de la extensión del sujeto al que se refieren los atributos. Resultará por tanto extremadamente diferente considerar Julio César como limitado en su propio cuerpo y "alma" o extender su definición a toda la esfera a la que se extiende su "actividad", pues en realidad «él vive allí donde el pasado o el futuro de nuestro orden "real" estaba presente en su mente, y donde de cualquier otro modo lo haya influenciado o haya operado en ello»[33].

---

[32] F.H. Bradley, *Appearance and Reality*, cit., pp. 380-381. Respecto a la traducción de este paso, remito a lo que he discutido en la Introducción.

[33] F.H. Bradley, *Essays on Truth and Reality*, cit., p. 427. Wollheim muestra que esta conclusión puede considerarse un argumento en contra del pluralismo ya que implica la idea de la imposibilidad de un hecho (*impossibility of fact*) y de la interdependencia entre hechos (*interdependence of facts*), lo que Candlish resume con el concepto de *consistency-theorem* y García con el de Absoluto como *totalidad de los hechos*. Véanse G. Bedell, "Bradley's Monistic Idealism", «The Thomist: A Speculative Quarterly Review» 34, 4/1970, pp. 568-583; S. Candlish, "The Truth About F.H. Bradley", cit.; P.S. García, "Sobre la noción de absoluto en F.H. Bradley", «Thémata. Revista de filosofía» 18, 1997, pp. 189-196; R. Wollheim, *F.H. Bradley*, cit., en particular pp. 43-126. Remito también a la teoría del juicio de Bosanquet, puesto que su análisis puede resultar útil para comprender las asunciones de Bradley. Véase B. Bosanquet, *The Essentials of Logic, being Ten Lectures on Judgment and Inference*, MacMillan, London-New York 1906, en particular pp. 61-79.

Con las palabras de Bosanquet se podría afirmar:

> Lo que es denominado "individuo" no es una esencia inalterable, sino un mundo viviente de contenido, que representa un cierto elemento de externalidad, que se esfuerza en sí por conseguir una unidad y la verdadera individualidad o plenitud, porque posee el espíritu activo de no-contradicción, la forma del todo.[34]

De la misma manera, por tanto, la presencia de cien táleros dentro de la serie espacio-temporal influye en la determinación de su propia noción individual y coloca el juicio o el estado de cosas en una posición diferente en la serie de los grados de verdad y realidad. En otras palabras: a pesar de que, para Bradley, la existencia no sea un atributo, y puesto que el único sujeto posible de todo juicio es la Realidad, *un objeto no es*, *y no corresponde a*, *su propio concepto*.

IX – TÁLEROS Y UNICORNIOS

En consecuencia de lo que se ha visto hasta ahora, la identidad lógica entre lo posible y lo real (como *wirklich*) que constituye el fundamento de las argumentaciones kantianas, pierde totalmente su relevancia dentro de la metafísica bradleyana. Sin embargo, lo que en el caso de Julio César parece corresponder a una simple divergencia, se transforma en un problema interpretativo en el caso de los táleros. En efecto, bien mirados, los argumentos críticos del filósofo inglés encierran un punto de vista particular que no corresponde a la intención de Kant ni a la relevancia que, en la *Crítica de la razón pura*, hay que otorgar a estos pasos. Siguiendo el análisis de Bradley, la conclusión de su discurso tiene que corresponder a la idea de que

> Un pensamiento, si fuese verdaderamente puro, se situaría en un nivel más bajo respecto a los así llamados hechos brutos [*facts of sense*], puesto que, en estos últimos, por lo menos, se encuentra *cierta* conexión

---

[34] B. Bosanquet, *The Principle of Individuality and Value*, cit., p. 289. Como es conocido, la posición defendida por McTaggart es diametralmente opuesta. Véase, por ejemplo, J.E. McTaggart, *Studies in Hegelian Cosmology*, cit., en particular pp. 4-55.

interna con el contexto y una relación entre universales, por mucho que sea impura.[35]

La pregunta que cabe plantearse con respecto a Kant, y que resulta fundamental para comprender el problema de la experiencia, es si el contenido de un concepto meramente pensado puede recaer, efectivamente, en el caso descrito por Bradley. La respuesta es negativa.

La razón de esta conclusión depende de los argumentos implícitos a la posición de Bradley. Resumiendo su crítica a Kant, se podría decir que para el filósofo de Königsberg una idea (cien táleros meramente pensados) es exactamente igual a un objeto (los cien táleros que llevo en el bolsillo), como si su colocación en la estructura de lo existente y en el contexto concreto de tales relaciones no calificase de ninguna manera su contenido propio.[36] Ahora bien: por un lado, esta lectura olvida que la noción individual de un sujeto no es un juicio analítico, sino *sintético a posteriori*. Por tanto, su presencia en el marco de la experiencia posible influye sobre su definición. Por el otro lado, Bradley recurre al ejemplo kantiano sin contextualizarlo del todo, puesto que, no cabe duda, cien táleros son un objeto de la experiencia posible. Pero: ¿qué pasaría si, en lugar de utilizar la misma referencia de Kant, se intentase argumentar y razonar acerca del objeto "unicornio"? En este segundo caso ¿podrían valer los argumentos de Bradley o tendría razón el pensador alemán?

Desde la perspectiva asumida en el presente trabajo y en correspondencia con la lectura de Kant que aquí se defiende, los dos elementos que se acaban de recordar manifiestan *seguramente* una elección hermenéutica y *probablemente* un error interpretativo que revela de forma clara la toma de distancia respecto a la

---

[35] F.H. Bradley, *Appearance and Reality*, cit., p. 381. En una nota a la traducción italiana, Sacchi argumenta que la perspectiva bradleyana remeda la crítica hegeliana a los cien táleros. Intentaré discutir esta consideración más adelante, porque me parece imposible poder conciliar Bradley y Hegel contra Kant. Véanse M. Cardani, "Por un puñado de… táleros. Existencia y contenido empírico en F. H. Bradley", «Comprendre: Revista catalana de filosofia» 16, 2/2014, pp. 51-70; F.H. Bradley, *Appearance and Reality: A Metaphysical Essay*, tr. it. de D. Sacchi, *Apparenza e Realtà*, Rusconi, Milano 1984, p. 536n.

[36] Utilizo aquí "idea" sin ninguna connotación kantiana y solo para adecuar el discurso a la terminología bradleyana.

filosofía trascendental. Sin duda, la existencia de Julio César (o de cualquier otro sujeto) no ha de considerarse un atributo; no obstante, el hecho de que el condotiero romano haya llevado a cabo ciertas acciones *en el espacio y en el tiempo* le convierte en algo totalmente diferente de otro hipotético Julio César cuya inclinación natural le hubiese inducido, por ejemplo, a la vida contemplativa.

Puesto que, como se ha recordado varias veces a lo largo del texto, «nada es *para nosotros* un objeto si no presupone como condición de su posibilidad el *conjunto de toda la realidad empírica*»[37], no se puede ciertamente concluir que la presencia o la ausencia de un sujeto dentro de la experiencia posible resulte totalmente indiferente para el pensamiento o para el conocimiento del propio sujeto y de la realidad. Como es evidente, el intento de Kant remite directamente a la distinción entre lógica formal y lógica trascendental y no puede resumirse con la simple distinción entre contenidos "materiales" opuestos a contenidos "ideales": el discurso se halla en un nivel de abstracción indudablemente superior. El siguiente paso de *Appearance and Reality*, que sucede la discusión de los cien táleros, puede resultar importante:

> Una posición definida en, y en conexión con, el sistema temporal, lleva a un incremento de realidad. De hecho, de tal manera, las relaciones con otros elementos, que han de ejercer una acción determinante, la determinan, por lo menos en cierta medida, desde el interior. Así, pues, lo *imaginado* tiene que ser más pobre que todo hecho percibido o, en otras palabras, está obligatoriamente calificado por un domino más amplio de relaciones ajenas y destructivas.[38]

Como se puede apreciar, los argumentos de Bradley están dirigidos a una esfera de la teoría del significado que se podría más fácilmente relacionar con una filosofía de la mente, antes que a una disquisición de carácter lógico y metafísico. Que, en el caso de Kant, haya algo más en juego, es fácilmente demostrable: evidentemente, no se trata, para el filósofo alemán, de establecer una relación entre un contenido real percibido y otro simplemente imaginado, presente en la mente de

---

[37] I. Kant, KrV, A582/B610 (494). La segunda cursiva es mía.
[38] F.H. Bradley, *Appearance and Reality*, cit., p. 381. Cursiva mía.

un sujeto. En este caso, evidentemente, la presencia de dicho contenido se limitaría al sentido interno, se hallaría en una serie ordenada y graduada de “vivencias”. Pero, en cuanto elemento de una relación temporal, todo contenido, por mucho que sea simplemente pensado, dependería igualmente de un vínculo más o menos directo con las percepciones, puesto que, recuerda Kant, «si no se diera a través de la intuición, sería imposible imaginarlo, ya que lo real de las intuiciones no puede ser inventado *a priori*»[39]. En el marco de la filosofía trascendental, por tanto, se puede admitir una distinción, en cuanto a *quantum* de contenido expresado, entre un juicio referido a la imaginación y otro referido al ámbito empírico. Se trataría siempre, empero, de una diferencia trascendental que no afecta de ninguna manera el contexto lógico en el que se mueve Kant: esta asunción quedará demostrada en el segundo punto.

Más arriba se ha recordado que el recurso, por parte de Bradley, al ejemplo concreto de los cien táleros, puede resultar incompleto y presentar solo una cara de la medalla. Hasta ahora se ha mostrado que, si la única intención o lectura de Kant propuesta en estas páginas de *Appearance and Reality* consiste en tomar distancia del criticismo, existen indicios suficientes para pensar que el mismo Kant podría reconocer cierta validez en las palabras de Bradley y defender un punto de vista muy parecido, por lo que el filósofo inglés no lograría su objetivo. La convergencia de los dos pensadores respecto a la diferencia de grado y contenido entre contenido imaginados e insertados en la serie espacio-temporal se basa en la simple consideración de que la existencia de cien táleros es tan admisible y obvia como lo es la idea que les corresponde. Pero ¿y si Kant hubiese utilizado un ejemplo diferente, como puede ser la referencia a un objeto no presente, en general, en la serie espacio-temporal?

Considérese el sujeto “unicornio”: si con el término “existencia” se hace referencia a la posibilidad de hallarse en la serie de condiciones formales que determinan la experiencia posible y, a la vez, de ser percibido, estaríamos

[39] I. Kant, KrV, A375 (348). Utilizo aquí el texto de la primera edición porque resulta más claro para discutir estas cuestiones y con la convicción de que, en este contexto, los argumentos de la segunda edición simplemente expresan de otra forma el mismo concepto.

evidentemente de acuerdo en sostener que, simplemente, el objeto unicornio no existe:

> La verdad empírica de los fenómenos queda suficientemente garantizada en el espacio y en el tiempo, así como suficientemente distinguida del parentesco con el sueño, en el caso de que la realidad y el sueño se hallen verdadera y completamente entrelazados en una experiencia según leyes empíricas.[40]

Lo que Kant afirma respecto a los cien táleros o a Julio César y que valdría incluso para Dios, consiste en rechazar la existencia de una distinción sustancial entre realidad y posibilidad y puede lograrse negando la naturaleza lógica de las predicaciones existenciales, que tienen que remitir siempre al ámbito de la experiencia posible. Por los motivos expuestos más arriba, y por el mismo hecho de que se refieren al propio *ens perfectissimum*, las consideraciones de la Dialéctica demuestran que la posición de Kant no depende absolutamente de la presencia o ausencia del objeto en cuestión en el dominio de la experiencia. El caso del unicornio muestra, consecuentemente, toda la fuerza del planteamiento trascendental: si, desde un punto de vista *meramente lógico*, realidad y posibilidad coinciden porque la negación de la predicación existencial no implica ninguna *contradictio in adiecto*, y si el único criterio para distinguirlas consiste en averiguar si pueden corresponder a la serie de los fenómenos que constituyen el marco de la experiencia posible, es porque *los conceptos sin contenido están vacíos*. En otras palabras, la validez de esta distinción se debe al hecho de que el nivel donde se halla la reflexión kantiana es al ámbito de «las leyes del entendimiento y de la razón, si bien únicamente en la medida en que tales leyes se refieren *a priori* a objetos»[41]: al fin y al cabo, realidad y posibilidad son categorías del entendimiento.

Ahora bien: si desde el punto de vista trascendental puede afirmarse, por tanto, que *lo real es posible*, pero a la vez que *lo posible no necesariamente es real*,

---

[40] I. Kant, KrV, A492/B520 (438). No es mi intención discutir aquí la posibilidad de admitir otros significados para el concepto de existencia, algo que ha sido ampliamente demostrado, incluso gracias a la referencia al ejemplo del unicornio. Véase, por ejemplo, W.V.O. Quine, *From a logical point of view*, cit.

[41] I. Kant, KrV, A57/B81-82 (97).

este principio se conjuga de forma diferente en el dominio de la lógica general, la cual «abstrae [...] de todo contenido del conocimiento, esto es, de toda relación de este último con el objeto»[42]. Desde este otro punto de vista, en efecto, debiendo solamente considerar las relaciones entre conceptos según las reglas y los criterios generales del entendimiento, no es posible determinar la *verdad material* del conocimiento (he aquí la distinción entre *canon* y *organon*). Que en la definición lógica de "unicornio" no se encuentre mención a su existencia, no impide absolutamente considerar tal concepto. Es más: justamente porque su presencia en el espacio y en el tiempo no entra en los *confines* en los que la lógica puede aplicarse, resulta totalmente correcto afirmar que *realidad* y *posibilidad*, en el fondo, *coinciden*. Este ejemplo, más que los clásicos cien táleros, demuestra que las argumentaciones de Bradley cometen el error fundamental de no considerar esta distinción y, consecuentemente, de asumir que las conclusiones de la lógica trascendental coinciden con las de la lógica general por el simple hecho de que, en su sistema, la lógica trascendental no encuentra ningún sitio.

Teniendo en cuenta las ideas defendidas en estos últimos párrafos, se podría justamente objetar que se está proponiendo una lectura kantiana de Bradley, en el sentido de que se estarían criticando sus argumentos comparándolos con los de Kant cuando en realidad *Bradley no es kantiano*. Por esta misma razón, se podría acusar el análisis de centrarse en el caso de los cien táleros, cuando en verdad este no ocupa más que un par de páginas en *Appearance en Reality*. Evidentemente, no se trataría de una de las premisas fundamentales del discurso de Bradley, sino de una conclusión, con lo cual, aunque hubiese un error interpretativo particular, *no afectaría la validez del discurso en su totalidad*.

Que el presente párrafo no proceda simplemente de una *excusatio non petita*, lo demostrará el resultado de las réplicas. En cuanto a la primera cuestión, es absolutamente cierto que la perspectiva bradleyana no se halla en el marco del criticismo. Más allá de la interpretación de Stirling, la cual cabría, por lo menos en parte, en el proyecto metafísico de Bradley, es evidente que la estructura lógica del

[42] I. Kant, KrV, A55/B79 (95).

sistema y su relación con los argumentos ontológicos excluye la visión kantiana de la filosofía. Sin embargo, es evidente que las críticas dirigidas a Kant son el fruto de un malentendido, según lo que se ha expuesto. La definición de un concepto, o la "noción individual" de un sujeto, no ha de confundirse con el objeto mental o la idea que tenemos de ellos, ni debería considerarse el resultado de un proceso de abstracción imaginativa. La idea de cien táleros, tal y como un individuo concreto puede concebirla o imaginarla, no tiene por qué coincidir con su definición; al mismo tiempo, si la existencia no es un atributo, es correcto afirmar que no cabe diferenciar entre los cien táleros *qua* objeto y su concepto. Independientemente de la postura de Bradley, quien tiene todo el derecho de oponerse a Kant, hay que reconocer cierta irrelevancia en sus objeciones: las dos perspectivas se oponen, pero ciertamente no se anulan. Justamente aquí la respuesta a estas objeciones podría convertirse en una *accusatio manifesta*, puesto que, si la oposición a Kant no es fundamental para Bradley, menos relevante aún resulta ser el caso específico de los cien táleros, el cual, realmente, solo es un aspecto particular de las argumentaciones del filósofo inglés.

Suponiendo que estos párrafos contienen un error interpretativo, este no tiene ninguna relevancia al considerar el planteamiento bradleyano en su totalidad. El razonamiento es correcto, pero olvida de tener en cuenta las consecuencias que conlleva. Por muy poca importancia que puedan tener dentro del sistema de Bradley, estas consideraciones acerca de la relación entre concepto, objeto y contenido mental permiten destacar la presencia de un importante giro respecto al planteamiento kantiano. Ciertamente, como se ha evidenciado, el ejemplo de los cien táleros constituye una aplicación particular de la doctrina de los grados de realidad y verdad. Sin embargo, la referencia directa a la *Crítica de la razón pura* manifiesta de manera evidente la necesidad de introducir un concepto nuevo de experiencia: al no diferenciar entre lógica general y lógica trascendental, la serie espacio-temporal en la que se hallan los objetos de la experiencia no depende de ninguna función sintética racional, siendo el elemento formal y el elemento material

totalmente desvinculados en cuanto meras apariencias: *el criticismo queda suspendido*.

Como consecuencia de la obligación a renunciar al concepto particular de experiencia que Kant defiende, para el que no se da nada fuera de las condiciones formales determinadas en la Estética y en la Analítica, es necesario pensar en un concepto de experiencia totalmente distinto, que se diferencia también de los que presenta la tradición del idealismo clásico alemán, desde Fichte hasta Hegel.[43] En el párrafo I se ha recordado que la fundación de la experiencia constituye la tarea más auténtica de la Doctrina de la Ciencia, puesto que la limitación del Yo, en cuanto causa de la representación, ha de entenderse sola y exclusivamente como consecuencia de su propia actividad, la cual se configura siempre, sin embargo, como *causa non causans*. «El Yo es finito en tanto que su actividad sea *objetiva*»[44]:

> Quien dice: hay efectivamente un mundo sensible hecho de la manera como yo lo veo, escucho, toco y pienso, expresa justamente su percepción y con ello tiene razón. Si en cambio afirma: actúa sobre mí como un ente en sí [*Seyendes*], produce en mí sensaciones, representaciones etc., entonces ya no expresa su percepción, sino un razonamiento explicativo, en el cual a primera vista no hay ningún entendimiento humano. Con ello, empero, afirma algo que sobrepasa las posibilidades del saber. Puede solamente afirmar: cuando abro mis sentidos externos, lo encuentro definido de esa manera: no sabe nada más. Pero, cualquiera puede comprender que un saber ulterior suprimiría [*aufheben*] el saber (estas son las pruebas inmanentes y rigurosas del idealismo trascendental).[45]

Es fácil ver que estas conclusiones corresponden totalmente a los argumentos de *El destino del hombre* que se han recordado anteriormente y está claro que en el caso del pensador de Rammenau el concepto de experiencia depende siempre de la actividad de la conciencia trascendental: justamente aquí, más allá de todas las diferencias, la instancia defendida por Fichte corresponde al planteamiento

---

[43] En efecto, la separación entre pensamiento y ser es uno de los puntos claves de la metafísica bradleyana. Se volverá a comentar esta cuestión en el segundo capítulo.

[44] J.G. Fichte, GWL, GA I, 2, 393.

[45] J.G. Fichte, DWL, GA II, 6, 297.

kantiano, puesto que no se da ningún elemento material desconectado de las estructuras formales.

También en el caso de Hegel, como se ha mencionado, la *escalera de Kant* ha sido escalada, por lo que resulta imposible desvincular pensamiento y ser y concebir una experiencia pre-categorial. Si con la *Ciencia de la lógic*a, la cual debe de poderse justificar sin salir de su propia estructura dialéctica, Hegel busca el comienzo de la filosofía en la esfera abstracta del ser puro, en la *Fenomenología*, como es conocido, el camino de la conciencia empieza con la certeza sensible. Esta referencia resulta extremadamente importante para el discurso acerca del concepto de experiencia. En cuanto el contenido de la filosofía es la realidad, advierte Hegel, la génesis de su desvelarse ha de hallarse en la conciencia inmediata, o sea, en la particular relación de la propia conciencia con su objeto, en la que la alteridad es aparentemente inmediata e insuperable. He aquí la razón por la que la certeza inmediata es un *conocimiento dotado de infinita riqueza*, pero, a la vez, es la *verdad más abstracta y pobre*.[46]

Ahora bien: independientemente de las contradicciones implicadas por tal punto de partida, las cuales ponen en marcha el movimiento de las figuras de la conciencia que apunta al saber absoluto, este primer momento de la *Fenomenología*, a pesar de ser el más cercano al concepto de *feeling* presentado por Bradley, no corresponde en ningún modo a las premisas metafísicas asumidas por el filósofo inglés. La conciencia, de hecho, se encuentra aquí en una condición elemental y básica para la que

> Una cosa es lo que queda puesto como simpe e inmediatamente siendo, o lo que queda puesto como la esencia y lo esencial, y ello es *el objeto*; y otra cosa distinta es lo que queda puesto como lo inesencial y mediado, que en esa certeza no es algo en sí, sino que es puro otro, y este es el y, es decir, *un saber* que solo sabe de ese objeto porque *ese*

[46] Con las palabras de Brinkmann, se podría decir que «el mundo exterior que constituye el objeto de la experiencia de la conciencia es el espíritu ya extendido en espacio y tiempo, conocido por la conciencia solo como realidad sensible externa» y que «por lo tanto la experiencia presupone siempre un *objeto interpretado* o algo visto y comprendido *como* algo» (K. Brinkmann, *Idealism Without Limits: Hegel and the Problem of Objectivity*, cit., p. 83 y p. 97).

objeto es, y que por su parte es un saber que puede ser, pero que podría también no ser.[47]

La oposición entre sujeto y objeto, que aquí se presupone, muestra toda la distancia entre los planteamientos de Hegel y Bradley. Nada existe fuera del dominio de las relaciones que se hallan *en* las figuras y *entre* las figuras, cuya esencia, finalmente, consiste en un agregado de notas imperfectas y contradictorias que se resuelven en una síntesis superior (la *Aufhebung*) que permite reconocerlas como verdaderas cuando se mire a ellas *sub specie Dei*. De tal manera, como es evidenciado por el mismo Hegel, el término "experiencia" no denota un ámbito extra-relacional, inmediato y meramente sensible, sino que se refiere al propio movimiento dialéctico que «la conciencia ejercita en sí misma, es decir, tanto en su saber como en su objeto, en cuanto en ese movimiento *le salta o le brota a ella* el nuevo objeto verdadero»[48].

Se discutirá más detalladamente sobre estas cuestiones en el segundo capítulo.

X – Suspensión del criticismo

Consecuencias parecidas a las que se acaban de comentar respecto a la metafísica bradleyana han de evidenciarse también al considerar el famoso caso de la irrealidad del tiempo defendida por McTaggart, a pesar de que su análisis del caso de los cien táleros resulte más coherente con los presupuestos del criticismo.[49] No es este el lugar adecuado para discutir críticamente la doctrina del tiempo en la filosofía de Kant, puesto que su problematicidad la convierte en uno de los elementos más controvertidos de todo su planteamiento. En efecto, no solo cabría reflexionar acerca de la génesis de la noción de tiempo para establecer si las ideas defendidas en el periodo pre-crítico (pienso especialmente a la *Dissertatio*) corresponden a las que Kant desarrolla después de 1781, sino que habría que considerar si, dentro del marco de la filosofía trascendental, el propio filósofo de

47 G.W.F. Hegel, Phän, GW9, 64 (199).
48 G.W.F. Hegel, Phän, GW9, 60 (191).
49 Véase J.E. McTaggart, *Studies in the Hegelian Dialectic*, cit., en particular pp. 67-75.

Königsberg presenta un punto de vista lineal y consecuente.[50] Estos análisis han sido ampliamente desarrollados en estudios mucho más relevantes que el presente trabajo,[51] y el problema no afecta el punto de vista desde donde hay que mirar a la cuestión. Se trata, de hecho, de un asunto de carácter mucho más general. Lo que cabe evidenciar aquí es la función constitutiva de las formas puras de la sensibilidad, cuya consecuencia se traduce en la "transformación" de la mera materia en un conjunto de notas ordenadas según una denotación espacial y/o temporal. De tal manera, siguiendo el planteamiento trascendental *lato sensu* y sin dirigir la atención hacia sus puntos críticos particulares, es posible razonar con Kant y conjugar su postura con los argumentos de McTaggart.

Cuando, en las primeras páginas de la *Crítica de la razón pura*, Kant advierte que «el tiempo es la condición formal a priori de todos los fenómenos»[52], los cimientos de todo el planteamiento trascendental están claramente puestos. En consecuencia de los argumentos de la Analítica y de la Dialéctica, y según las modalidades que se han presentado en los párrafos anteriores, es evidente que los elementos formales de la Estética poseen validez objetiva en relación con los objetos de la experiencia posible, esto es, no alcanzan de ninguna manera la esencia de las cosas en sí, que no dependería de nuestra manera de conocerlas. En este sentido, la afirmación «el tiempo no es algo que exista por sí mismo o que inhiera en las cosas como determinación objetiva»[53] ha de considerarse según su acepción típicamente trascendental: como es evidente, la irrealidad que aquí se defiende no implica la negación de la validez objetiva de las series temporales, sino únicamente la imposibilidad de considerar el tiempo como algo absoluto e independiente de las funciones sintéticas propias del sujeto.[54]

---

50 Piénsese, por ejemplo, en la relevancia del sentido interno para la doctrina del esquematismo, que ya se ha mencionado y discutido.

51 Remito directamente a todos los estudios citados anteriormente.

52 I. Kant, KrV, A34/B50 (77).

53 I. Kant, KrV, A32/B49 (76).

54 En este punto Kant se separa clara y definitivamente de Newton y Leibniz, y, gracias a los argumentos de la Estética, sintetiza en una perspectiva filosófica de orden superior sus posiciones antitéticas acerca del espacio y del tiempo (absolutos para el primero, relativos e ideales para el segundo).

Siguiendo las consideraciones de Kant, el tiempo no puede comprenderse ni deducirse como simple suma de impresiones sensibles aisladas, sino que debe considerarse como una función intuitiva (como el espacio) y tal que permita considerar los fenómenos según las reglas universales y necesarias de la sucesión y la simultaneidad. Ahora bien: no solamente los argumentos de la Estética niegan al tiempo la *realidad de la cosa* atribuyéndole, en cambio, la *objetividad de la condición*, sino que, a la vez, permiten comprender que la correlación lógica entre sensibilidad y entendimiento, cuya síntesis determina las reglas a priori para que pueda darse un objeto para nosotros y que finalmente constituye la experiencia posible, encuentra en las intuiciones de espacio y tiempo la única posibilidad para su propio uso empírico. De tal manera, pues, Kant demostraría que «la capacidad sensitiva pierde su carácter puramente "receptivo", para cobrar una actividad propia y autónoma»[55].

La independencia de la materia respecto a la forma, como se ha visto, es inadmisible en el marco de la doctrina kantiana más allá de la simple distinción metodológica que se ha discutido en la primera parte de este capítulo. La actividad intuitiva de la sensibilidad, a la que se une la espontaneidad del entendimiento, implica la imposibilidad, para un objeto, de presentarse en un contexto no-espacial o no-temporal, quedando, como única excepción, el dominio extra-fenoménico de las cosas en sí. El problema, sin embargo, se resolvería para Kant con el célebre lema de Wittgenstein «de lo que no se puede hablar hay que callar»[56], puesto que, efectivamente, los límites de nuestro conocimiento no permiten concluir nada acerca de lo que se halla más allá de las condiciones formales que determinan la experiencia posible. Según lo visto, por tanto, defender la irrealidad del tiempo puede implicar dos puntos de vista distintos: por una parte, podría corresponder a un planteamiento trascendental, para el que, en este contexto, "ser real" significa

[55] E. Cassirer, *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas,* cit., Vol. 3, p. 644.

[56] L. Wittgenstein, *Tractatus logicus-philosophicus*, tr. cast. de J. Muñoz; I. Reguera, *Tractatus logicus-philosophicus*, Alianza Editorial, Madrid 1997, p. 183.

simplemente asumir la función de regla de determinación objetiva; por otra parte, podría implicar, como en el caso de Bradley, la suspensión del criticismo.

Los argumentos de McTaggart se inclinan indudablemente hacia esta segunda posición y lo demuestran de manera inequívoca los últimos párrafos de "The Unreality of Time", allí donde se afirma que «Kant no parece haber contemplado la posibilidad de que algo en la naturaleza del noúmeno pueda corresponder al orden temporal que aparece en el fenómeno»[57]. Antes de discutir la relación entre fenómenos y noúmenos, es importante evidenciar la misma insuficiencia frente a los argumentos kantianos, que ya se ha subrayado respecto a las posiciones de Stirling y Bradley.

La discusión de la irrealidad del tiempo tal y como es llevada a cabo por McTaggart es indudablemente interesante y desvela, ya desde el principio, las premisas teóricas que le llevarán a defender una posición cercana al idealismo absoluto bradleyano, considerado que la consecuencia lógica de tales asunciones consiste en defender la posición de una realidad intemporal.[58] Cabe evidenciar, sin embargo, que la estructura argumentativa de continuas referencias entre las series *a*, *b* y *c* poco tiene que ver con el punto de vista de Kant, ya que en ningún momento esta se extiende al dominio y al punto de vista de la filosofía trascendental. No obstante, el propio McTaggart reconoce en el filósofo de Königsberg (conjuntamente con Spinoza, Hegel y Schopenhauer) uno de los principales representantes de la *filosofía sin tiempo*.[59]

---

[57] J.E. McTaggart, "The Unreality of Time", cit., p. 474. Me ocuparé más adelante de algunos aspectos de la teoría de la irrealidad del tiempo relacionados con la doctrina hegeliana. De momento, remito a J.E. McTaggart, "Time and the Hegelian Dialectic", «Mind» New Series 2, 8/1893, pp. 490-504 y «Mind» New Series 3, 10/1894, pp. 190-207. El autor defiende los mismos argumentos en *The Nature of Existence*, Vol. 2, edited by C.D. Broad, Cambridge University Press, Cambridge 1927, en particular pp. 9-31 y 193-223.

[58] Véanse F.H. Bradley, *Appearance and Reality*, cit.; J.E. McTaggart, *The Nature of Existence*, Vol. 1, cit. y Vol. 2, cit.; J.E. McTaggart, "The Relation of Time and Eternity", «Mind» New Series 18, 71/1909, pp. 343-362.

[59] Véase J.E. McTaggart, "The Unreality of Time", cit. Para la exposición de los argumentos y su discusión crítica remito a D. Corish, "McTaggart's Argument", «Philosophy» 80, 1/ 2005, pp. 77-99; C. Cormick, "Tiempo y situacionalidad. La 'respuesta' merleaupontiana a la paradoja de McTaggart", «Ideas y Valores» 63, 156/2014, pp.165-189; W.J. Mander, *British Idealism. A History*, cit., en particular pp. 369-376; R. Metz, *A Hundred Years of British Philosophy*, cit., en particular pp. 363-379; E. Shore, "La prueba de McTaggart de la irrealidad del tiempo",

Como es evidente, concluir que «fue incuestionablemente defendido por Kant que toda la realidad es intemporal [*timeless*]»[60] depende de una contextualización de los argumentos kantianos totalmente inadecuada. Ciertamente el análisis puede prestarse a una discusión de la concepción humana del tiempo y, por lo menos desde esta perspectiva, resulta seguramente interesante para la filosofía plantearse *cómo* y *por qué* la sucesión temporal resulta fundamental para la experiencia interna y externa. Así, pues, el punto de vista de McTaggart puede contribuir a dilucidar ciertos aspectos peculiares y posiblemente contradictorios del *problema del tiempo* (como en el caso de las series *a* y *b*), aunque, lamentablemente, sus argumentaciones parecen incurrir en algunos errores lógicos. En primer lugar, cabría preguntarse lo siguiente: si la relación entre el *antes* y el *después* (serie *b*) resulta insuficiente y si la consecuente síntesis entre los elementos de la serie *a* (pasado remoto, pasado reciente, presente, futuro reciente y futuro lejano) y la simple estructura ordenada que caracteriza la serie *c* se revela contradictoria, en lugar de concluir con la irrealidad del tiempo, ¿no sería correcto plantearse si realmente *tertium non datur*? En otras palabras: puesta la contradictoriedad de las premisas, ¿realmente el silogismo puede llevar a una conclusión positiva acerca de la realidad? ¿No sería más apropiado, por ejemplo, descartar las premisas e investigar la posibilidad de otro planteamiento?[61]

«Principios: revista de filosofía» 9, 11-12/2002, pp. 27-61; M. Tooley, "Farewell to McTaggart's Argument?", «Philosophia» 38, 2/2010, pp. 243-255; G. Watts Cunningham, *The Idealistic Argument in Recent British and American Philosophy*, cit., en particular pp. 237-238.

60 J.E. McTaggart, "The Relation of Time and Eternity", cit., p. 349. La importancia de estas consideraciones se extiende más allá de la relación entre el idealismo británico y el idealismo alemán. Como observa Baldwin, la reacción de Moore contra el idealismo se basa también en una reflexión sobre estos puntos. En el Capítulo 3 se volverá a tratar de estas cuestiones. Véase T. Baldwin, "Moore's Rejection of Idealism", cit.

61 Baste con mencionar dos posibles casos: la inclusión de la serie temporal dentro de otras determinaciones experienciales y la posibilidad de concebir el tiempo de forma no conceptual. En cuanto al primer punto, al que parecen relacionarse también las observaciones de Welby, no me refiero solamente al concepto de espacio-tiempo tal y como ha sido defendido por la física contemporánea (cabe recordar que la teoría de relatividad especial se publicó en 1905), sino también a una concepción más intuitiva, para la que el tiempo se mide y se define siempre en función del espacio: un día es el tiempo necesario para que la tierra cumpla una rotación completa sobre su eje, un año corresponde a la gira en una órbita alrededor del Sol, etc.; en cuanto a la segunda cuestión, me refiero obviamente a Kant. Véase V. Welby, "Mr. McTaggart on the 'Unreality of Time'", «Mind» New Series 18, 70/1909, pp. 326-328.

La respuesta a la última pregunta tiene sentido siempre y cuando la discusión de la definición del tiempo no dependa de presupuestos más profundos aún: he aquí el segundo punto crítico que cabe subrayar. De hecho, en el caso en que se den premisas mayores, el silogismo se invertiría y se manifestaría como una *reductio ad absurdum*: así, puesta la necesidad de demostrar la existencia de una realidad intemporal según lo que erróneamente se concluye de las doctrinas de Kant y Hegel, McTaggart muestra la contradictoriedad de ciertas maneras de entender las series temporales. El esquema argumentativo no difiere mucho de las paradojas de Zenón.[62]

Existe, sin embargo, otro motivo por el que los argumentos de McTaggart parecen insuficientes; este último aspecto, además, reúne de cierta manera las observaciones llevadas a cabo en los dos puntos anteriores. Si en el ensayo de 1908 el filósofo inglés no se preocupa de investigar otras posibles formas para poder *definir* el tiempo es porque, al fin y al cabo, su objetivo metafísico consiste en reforzar la idea de que «la realidad intemporal sería [...] algo mejor de cualquier otra cosa de la que podamos tener experiencia o incluso imaginar», puesto que el tiempo, esencialmente, ha de considerarse como «el proceso gracias al cual podemos alcanzar lo eterno y su perfección»[63]. Se ha recordado que, al defender la irrealidad del tiempo, McTaggart está convencido de seguir una línea interpretativa compartida con Kant, cuya doctrina, empero, no corresponde absolutamente a la posición expuesta en los ensayos citados. Tal y como se ha mencionado anteriormente, el filósofo de Königsberg discute el problema del tiempo evidenciando, entre las primeras consideraciones, que «no es un concepto discursivo o, como se dice, universal, sino una forma pura de la intuición sensible. *Tiempos diferentes son solo partes de un mismo tiempo*»[64]. Se trata de una observación de relevancia fundamental, que corresponde al planteamiento general

[62] Sacchi observa que muchos críticos han reconocido en Bradley un Parménides moderno. En este sentido, considerando la cercanía a los argumentos paradójicos de Zenón, esta consideración podría valer también para el planteamiento de McTaggart. Véase D. Sacchi, "Introduzione" a F.H. Bradley, *Apparenza e Realtà*, cit., en particular pp 78-94.

[63] J.E. McTaggart, "The Unreality of Time", cit., p. 362.

[64] I. Kant, KrV, A31-A32/B47 (75). Cursiva mía.

de la filosofía trascendental y que invalida los argumentos de "The Unreality of Time". En cuanto condición formal para una experiencia posible, el tiempo debe concebirse exclusivamente desde un punto de vista funcional. El nivel de la reflexión trascendental, debido a su naturaleza lógica y general, se refiere exclusivamente a la regla que define la relación entre los particulares, pero no a la esencia de estos, ni de sus conexiones contingentes. Es el tiempo *lato sensu* lo que constituye el segundo de los elementos formales de la Estética, y justamente en cuanto *forma* es real. Considerando la perspectiva de McTaggart, cabe concluir que su punto de vista es exclusivamente lógico, en el sentido de que se ocupa de la definición del tiempo como si se tratara de una *cosa* real. Sin embargo, su planteamiento se limita solamente al tiempo en cuanto a su *contenido*. En otras palabras: las primeras dos series describen momentos (posiciones en el tiempo) y eventos (los contenidos de los momentos) y al no prescindir de ellos deben de tener en cuenta las posibles contradicciones entre los términos que ponen en relación. La tercera, por otra parte, implicando solamente un orden, no tiene dirección, por lo que, simplemente, no es temporal. Los aspectos contradictorios que McTaggart señala pueden invalidar, en cierto sentido, una concepción del tiempo *a posteriori* basada en la simple idea de una línea progresiva que lleva del pasado al futuro, pero no pueden absolutamente negar la necesidad de recurrir al tiempo para concebir la realidad.[65]

Subraya correctamente Bosanquet que «la cuestión [...] no es la "realidad", sino la "primeridad" [*ultimateness*] del tiempo»[66], casi avalorando indirectamente las tesis que se acaban de comentar acerca de McTaggart. En este sentido, parece apropiado evidenciar que la reflexión tropieza aquí con un categórico y difícil *aut-aut*: por un lado, independientemente del significado precipuo de la realidad del

---

[65] Se trata de una observación que vale para muchos de los intérpretes o detractores de Kant, como por ejemplo para la anécdota de Metzger descrita por Ferraris para defender su "nuevo" realismo. Remito otra vez a M. Ferraris, *Goodbye Kant! Cosa resta oggi della Critica della ragion pura*, cit.; M. Ferraris, "Il problema non è l'ornitorinco. È Kant", cit.; M. Ferraris, *Manifiesto del nuevo realismo*, cit.; M. Tamborini; M. Cardani, "New Realism and Transcendental Philosophy: A Critical Account", cit.; M. Cardani, "Nuevo realismo contra Kant", cit.

[66] B. Bosanquet, "Idealism and the Reality of Time", «Mind» New Series 23, 89/1914, p. 91. Véase también J.E. McTaggart, "Time and the Hegelian Dialectic", cit.

tiempo (es decir, prescindiendo de la distinción entre "real en cuanto cosa" o "real en cuanto condición"), es posible hacer hincapié en su relevancia primaria y fundamental, en su intrínseca idoneidad para concebir y constituir la realidad. Desde este punto de vista, el tiempo ha de considerarse indispensable para determinar los matices de la experiencia, la cual, justamente en cuanto a su naturaleza finita, transitoria y contingente, en ningún momento se define o puede concebirse como intemporal. Es este, indudablemente, el caso de la filosofía kantiana. Por otro lado, es lícito asumir que «nada de lo que existe puede ser temporal»[67] y que, consecuentemente, no solo el tiempo es irreal, sino que *no participa de la definición última de lo que se concibe como real*.

La distinción puede parecer insustancial, pero la verdad es que desvela un aspecto fundamental para la comprensión de los argumentos defendidos en este trabajo. Sostener que el tiempo es simplemente algo irreal, sobre todo si las argumentaciones se desarrollan, en cierto sentido, a posteriori, implica que ese particular concepto, función o cosa, no resulta suficientemente fundado desde el punto de vista lógico, ontológico o gnoseológico para poder pertenecer al dominio de la realidad. Debido a su propia naturaleza contradictoria, «el tiempo está destinado a destruirse en su infinito proceso de auto-transcendimiento»[68]. En este sentido, la presencia de la contradicción, que efectivamente para Bradley, McTaggart y Bosanquet constituye el criterio último para definir lo que es real, podría ser suficiente para concordar con ellos, de la misma manera que, desde cierto punto de vista, se rechazaría tranquilamente la realidad de un círculo cuadrado. Sin embargo, el punto en cuestión es totalmente diferente. Al negar al tiempo su *ultimateness*, condenándolo así al rango de mera apariencia, se excluye totalmente la posibilidad de concebir, gracias a otros posibles criterios (es decir, pensando al tiempo de forma distinta), cualquier realidad temporal. La pretensión de los idealistas británicos, en efecto, no consiste solamente en negar la *realidad del*

---

[67] J.E. McTaggart, *The Nature of Existence*, Vol. 2, cit., p. 9.

[68] F.H. Bradley, *Appearance and Reality*, cit., p. 42. Véanse también B. Bosanquet, "Appearances and the Absolute", «The Philosophical Review» 29, 6/1920, pp. 571-574; B. Bosanquet; S.H. Hodgson; G.E. Moore, "In What Sense, If Any, Do Past and Future Time Exist?", «Mind» New Series 6, 22/1897, pp. 228-240.

tiempo, sino también en negar la *temporalidad de la realidad*. Se ha visto, empero, que la doctrina kantiana no es una *filosofía sin tiempo* y que, al contrario, renunciar al tiempo como forma significa, otra vez, abandonar el concepto de experiencia tal y como es presentado desde la primera *Crítica*. Para poder reconocerse, aunque solo parcialmente, en el marco de la doctrina kantiana, McTaggart debe haber tergiversado las presuposiciones de la filosofía trascendental de manera sustancial y definitiva, dando término a algo parecido a una *Aufhebung* al contrario. En esto consiste la terrible lectura dualista de Kant que se ha citado anteriormente.

XI – APARIENCIA Y REALIDAD

Si es cierto, como se ha sostenido, que el dominio extra-fenoménico de las cosas en sí (o de los noúmenos) representa un requerimiento exclusivamente trascendental para poder concebir, por un lado, la existencia de un *nicht-Nichts* (puesto que la existencia es una posición absoluta) y, por el otro, la distinción entre real y posible, cabe concluir que «lo "incondicional", cuyo *concepto* surge ante nosotros cuando nos abstraemos de los límites inherentes a toda experiencia concreta, no significa sino la idea de la integridad absoluta en la serie de las condiciones»[69]. Kant se refiere indudablemente a esta definición cuando habla de *concepto límite* (*Grenzbegriff*) en el célebre apartado dedicado a la distinción de todos los objetos en general en fenómenos y noúmenos. La esencia meramente ideal o conceptual (quitando a este segundo término la sinonimia con "categoría") de todo lo que se halla fuera de los límites de la experiencia posible, implica necesariamente que la única realidad para nosotros coincide con los objetos determinados por la actividad sintética de la sensibilidad y del entendimiento, lo que anteriormente se ha paragonado al *sínolo* aristotélico. Con las palabras de Cassirer:

> Este "ente de razón", que rebasa todos nuestros conceptos, aunque no se halla en contradicción con ninguno de ellos, es puesto en la base

[69] E. Cassirer, *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas,* cit., Vol. 3, p. 703. Cursiva mía.

> simplemente como *analogon* de una cosa real, pero no como una cosa real en sí.[70]

Consecuentemente, por mucho que la filosofía crítica esté obligada a admitir lógicamente la presencia de un *algo* que no depende de la actividad del sujeto trascendental, porque los entes finitos no somos Dios y no disponemos de un *intellectus archetypus* y porque no estamos condenados al *Nichts, das reine Nichts*, el objeto en general (la realidad) es puramente inmanente y permanece dentro de la esfera determinada y limitada por los principios puros de la sensibilidad y del entendimiento.

Desde esta perspectiva, la "cosa en sí", considerada como algo absoluto (según su acepción etimológica), pierde toda relevancia tanto desde el punto de vista ontológico, como para la gnoseología: en cuanto al primer aspecto, porque la inseparabilidad de forma y materia implica la existencia de un solo mundo real y objetivo (aunque dependa de la espontaneidad del sujeto trascendental), al cual no se opone, ni podría oponerse, un mundo *más* objetivo y *más* real; en cuanto al segundo, porque es imposible concebir un ser sin incluirlo en un sistema de signos, determinados obviamente por la actividad de la razón, según la idea (expuesta más arriba) de que el sentido no puede buscarse más allá del dominio del sentido.

Stricto iure, la filosofía kantiana es y debe considerarse dualista si este término se refiere a la imposibilidad de sintetizar la filosofía teorética y la práctica en un principio de orden superior. De acuerdo con lo dicho en los párrafos anteriores, se podría incluso admitir un *trialismo de la reciprocidad*, según el concepto fichteano de *Wechselwirkung*, y reconocer cierta validez a las críticas hegelianas, que se han mencionado discutiendo los pasos de la *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling* y de la *Ciencia de la lógica*, cuyas conclusiones confluyen, de manera opuesta respecto a Kant, en la *Aufhebung*. Sin embargo, por ningún motivo esta acepción del término puede coincidir con la posición de un *ser aparente y subjetivo* opuesto a un *ser real y objetivo*. Los argumentos expuestos arriba lo demuestran desde un punto de vista específicamente

---

[70] Ibi, p. 709. Véase también A. Renaut, *Kant aujourd'hui*, cit.

teorético y corresponden a la interpretación arquitectónica y sistemática de la obra kantiana que se viene defendiendo desde la Introducción.

Estas consideraciones resultan muy importantes a la hora de analizar las posiciones defendidas por los idealistas británicos, antes de ceder el paso al análisis de sus relaciones con la filosofía hegeliana. Si, por un lado, es absolutamente legítimo *sostener* que las preguntas de Hume han quedado abiertas (como en el caso de Stirling), al *exigir* la posición de un nuevo concepto de experiencia (como se ha visto con Bradley) y al *negar* existencia del tiempo (según los argumentos de Bosanquet y McTaggart), resulta totalmente problemático encontrar la justificación de estas conjeturas dentro del marco de la filosofía kantiana. Las tres interpretaciones presentadas y discutidas hasta ahora permiten pensar en una lectura no-ontológica de Kant, según la cual las nociones de *a priori* y *a posteriori* tienen significado exclusivamente desde el punto de vista cognoscitivo: en otras palabras, según tal perspectiva podríamos efectivamente tener experiencia de (y conocer) lo que las funciones de la sensibilidad y del entendimiento nos hacen posibles a priori, pero la revolución instaurada por Kant en la primera *Crítica*—y con la lógica trascendental especialmente—no tendría ninguna relevancia constitutiva. Por tanto, según la acepción de *trascendentalismo interpretativo* definida al principio de esta segunda parte del Capítulo 1, el giro copernicano, para el que el objeto se rige por la naturaleza de nuestras facultades, quedaría definitivamente subordinado al realismo.

Analizando otros aspectos de la filosofía de McTaggart y Bradley se podrá observar de forma todavía más clara la veracidad de la tesis que se acaba de sostener. Volviendo al artículo "The Relation of Time and Eternity", resulta interesante concentrarse sobre la exposición de la segunda tesis acerca de la intemporalidad de lo existente que, como se ha recordado, correspondería para McTaggart al punto de vista kantiano. Si efectivamente todo lo que se halla en la serie temporal ha de considerarse apariencia, no por ello cabe rebajarlo al rango de mera ilusión. Hasta aquí, pues, el filósofo inglés compartiría la postura kantiana, tal y como evidencia la Crítica del cuarto paralogismo.

> Un conocimiento de objetos derivado de la percepción puede surgir mediante el simple juego de la imaginación o mediante la experiencia. Y aquí pueden producirse, desde luego, representaciones engañosas, a las que no corresponde ningún objeto y en las que el engaño se debe unas veces a una ilusión de la fantasía (en los sueños) y otras, a un error del Juicio (en el llamado error de los sentidos).[71]

Aun así, empero, la lectura de McTaggart esconde dos errores fundamentales: lo que él denomina "apariencia" no depende de ninguna manera del sujeto en un sentido estrictamente metafísico, y se limita, en cambio, a establecer una relación de tipo psicológico, como si en realidad los objetos de la experiencia no se conformaran, de acuerdo con las reglas empíricas, a las percepciones. En efecto, el ejemplo utilizado en el artículo de 1909 sigue literalmente las huellas de la célebre y muy discutible *anécdota de las gafas*: «así, si miramos a través de una ventana de vidrio rojo, veremos los objetos externos de manera correcta en cuanto a su forma, tamaño y movimiento, pero incorrectamente en cuanto a su color»[72].

De tal manera, por mucho que nuestras facultades nos dejen aproximarnos a un conocimiento objetivo de la realidad, nuestra naturaleza finita no permitiría jamás tener una idea *clara* y *distinta* de lo que efectivamente existe *in se* y *per se*. Como es evidente, esta lectura de Kant implica una oposición neta e irreducible entre la esfera subjetiva y la objetiva, determinando un dualismo absoluto: al hablar del criticismo kantiano, los idealistas británicos se refieren a las apariencias «en un

---

71 I. Kant, KrV, A376. Otra vez me refiero al texto de la primera edición, ya que estoy convencido de que expresa más claramente la cuestión sin contradecir el espíritu de las modificaciones de 1787. El párrafo 32 de Prol, citado anteriormente, demuestra lo dicho.

72 J.E. McTaggart, "The Relation of Time and Eternity", cit., p. 351. Con respecto a Kant, el argumento se presenta normalmente de esta forma: «el espacio euclídeo y el tiempo absoluto son—en metáfora usual y adecuada—como las gafas a través de las cuales vemos todos los objetos de experiencia. Si esas gafas son azules, ya *a priori* podemos decir que necesariamente lo veremos todo azul» (J. Mosterín, "Kant como filósofo de la ciencia", «Enrahonar: quaderns de filosofia» 4, 1982, p. 15). Como he mencionado en el texto, la metáfora me parece más *usual* que *adecuada*, puesto que las supuestas gafas llevadas por el sujeto no tienen ninguna correspondencia con el sentido más auténtico de *a priori*, que significa para Kant universal y necesario, y considerando que las lentes no tienen siquiera el poder de establecer relaciones trascendentales con el objeto. En las palabras de McTaggart: «afirmar que el mundo fenoménico se halla en el tiempo significa solamente que el mundo, tal y como nosotros lo observamos, se encuentra en el tiempo [...]. Pero, el mundo en sí, que observamos, existe independientemente de nuestra observación y esto, según el punto de vista de Kant, no puede encontrarse en el tiempo, porque el tiempo es para Kant una manera gracias a la cual observamos lo intemporal» (J.E. McTaggart, *The Nature of Existence*, Vol. 2, cit., p. 205n.).

sentido [...] tal que las relega fuera de la realidad, no en el sentido hegeliano o bradleyano, según el que las apariencias son elementos subordinados en una realidad imperfectamente comprendida»[73]. Poco después de haber subrayado esta distinción, Ewing sigue haciendo hincapié en la diferencia entre la postura de Hegel, Bradley y Bosanquet respecto a al planteamiento trascendental: «para ellos la realidad se traduce en una cuestión de grado, y negar la realidad de algo no quiere decir que no existe para nada, sino al contrario atribuir una valoración ínfima a su significado en el universo. De hecho, las "apariencias" no se encuentran fuera de la realidad, sino que son elementos subordinados en lo real»[74].

El crítico inglés opina que pueden individuarse al menos cuatro motivos para considerar a Kant un idealista: por haberse planteado la cuestión ¿por qué los objetos deberían *conformarse* a nuestras categorías y formas perceptivas?; por ser un *empirista*; por creer que el conocimiento implica un acto de *síntesis* gracias al que el sujeto puede hacer suyo el objeto; finalmente, por haber sostenido que *espacio* y *tiempo* son nociones contradictorias si se consideran como algo real. Los argumentos defendidos hasta ahora dispensarán de la obligación de criticar punto por punto la exposición de *Idealism: A Critical Survey*, que parece *trágicamente* inoportuna. Un pequeño comentario, sin embargo, permitirá llevar a cabo un análisis más completo del problema de las *cosas en sí*. El mínimo común denominador de los cuatro puntos individuados por Ewing consistiría en la renuncia definitiva, por parte de Kant, a la ambición de lograr el conocimiento efectivo de la esfera extra-fenoménica. En efecto, así procede el argumento, a la pregunta acerca de la conformidad de los objetos, el filósofo de Königsberg contestaría simplemente que solo las apariencias obedecen a las reglas establecidas a priori por nuestras facultades; esta misma consideración le permitiría evitar los errores típicos del realismo, responsable de un uso trascendente de los principios cognoscitivos, defendiendo así el empirismo, gracias a la idea de que *todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia.* Asimismo, la propia actividad sintética dirigida hacia

[73] A.C. Ewing, *Idealism: A Critical Survey*, cit., p. 88n.
[74] Ibi, p. 93.

el objeto no puede extenderse a las cosas en sí, que efectivamente quedarían fuera del espacio y del tiempo.[75]

Es dentro de este contexto interpretativo que deberían considerarse tanto los argumentos de Bradley como los de McTaggart. La realidad intemporal y eterna que el segundo coloca en un futuro lejano, después del fin del tiempo, corresponde, bajo ciertos aspectos, a la propia cosa en sí kantiana y es por esta razón justamente que McTaggart cree seguir las huellas de Kant.[76] Ewing muestra claramente los nexos lógicos que subyacen en los propios argumentos de los artículos de 1908 y 1909 dedicados al tiempo: las apariencias implican la presencia de contradicciones, pero no son ilusiones; si no podemos renunciar a ellas, es porque «la serie temporal, aunque nos de la ilusión del tiempo, no se encuentra en el tiempo», tratándose realmente de «una serie de representaciones más o menos adecuadas de la realidad intemporal»[77]. No es una equivocación resumir esta consideración con la idea bradleyana de que *lo absoluto es sus apariencias* o con una metáfora de Bosanquet: «cuando lo Absoluto se tira al agua, se transforma en un pez»[78].

En cuanto a Bradley, en los párrafos VII-IX se han desarrollado consideraciones importantes acerca de los conceptos de existencia y experiencia, evidenciando la incompatibilidad con el planteamiento kantiano. Ahora se podrán relacionar esas observaciones con el punto de vista acerca del nexo entre realidad y

[75] Los argumentos se encuentran de forma completa en a A.C. Ewing, *Idealism: A Critical Survey*, cit., pp 63-116. En una nota anterior he destacado que la forma expositiva de Ewing es absolutamente torcida, ya que manifiesta una falta de comprensión total de la doctrina kantiana. Este otro paso lo demuestra indiscutiblemente: «decir que algo es una apariencia significa sostener al menos que tenemos una experiencia verdadera de él. Para la filosofía de Kant es esencial afirmar, a la vez, que tenemos conocimiento real de las apariencias, y que podemos tenerlo *exclusivamente* de las apariencias; estas posiciones, sin embargo, son incompatibles. De hecho, lo que desde un punto de vista es una apariencia en cuanto "nuestra representación", es a la vez una realidad *per se* que corresponde a los objetos físicos del realista, puesto que incluso las meras representaciones son reales» (A.C. Ewing, *Idealism: A Critical Survey*, cit., p. 88).

[76] En la Observación IV discutiré más detalladamente esta cuestión.

[77] J.E. McTaggart, "The Relation of Time and Eternity", cit., p. 354 y 355.

[78] B. Bosanquet, *Logic or The Morphology of Knowledge*, 2 Vols., Clarendon Press, Oxford 1911, Vol. 2, p. 257. La profunda relación entre Bosanquet y Bradley y sus doctrinas puede apreciarse particularmente en B. Bosanquet, *Knowledge and Reality*, Swan Sonnenschein & Co., London 1892. Se encuentra esbozada también en F. Houang, *Le neo-hegelianisme en Angleterre: la philosophie de Bernard Bosanquet, 1848-1923*, cit., en particular pp. 11-53 y en R. Metz, *A Hundred Years of British Philosophy*, cit., en particular pp. 346-349.

apariencia, inmanencia y trascendencia para evaluar de manera más profunda dicha divergencia. Según lo que se ha mostrado más arriba discutiendo los argumentos de McTaggart, el concepto de *apariencia* resume para Bradley una relación muy peculiar entre lo finito y lo infinito, cuya esencia consiste en la idea de que *lo Absoluto es sus apariencias*, puesto que «en lo Absoluto ninguna apariencia puede darse por perdida y cada una contribuye y es esencial para la unidad del todo [...]. Privado de uno cualquiera de sus aspectos o elementos, lo Absoluto no podría considerarse tal»[79].

En consecuencia, por mucho que el carácter fragmentario de la experiencia y su necesaria esencia finita (*thisness*) haya de considerarse un problema inexplicable para la filosofía, «nuestra ignorancia no es motivo para oponerse racionalmente»[80] al hecho de que el universo se enriquece gracias a la variedad y a la caducidad de las partes que lo componen. El *salto*[81] inexplicable en el que consiste la transmutación de las apariencias en el orden supra-relacional que caracteriza lo Absoluto implica una diferencia esencial e incognoscible entre la realidad y sus apariencias, mas el soporte de la doctrina lógica permite comprender en qué sentido haya de entenderse ese hiato: es esta la razón por la que el *spinozismo* de Bradley no puede definirse más que como una *tendencia*, considerado que la transcendencia de lo Absoluto respecto a las determinaciones finitas y relativas de nuestra experiencia no consiste nunca en la distinción «entre pensamiento y ser o, (para utilizar un lenguaje más cercano a Spinoza) entre pensamiento y extensión»[82].

Siguiendo los argumentos de Bradley sin preocuparse, de momento, de la paradoja mencionada más arriba, afirmar que *la realidad es sus apariencias* no es

---

[79] F.H. Bradley, *Appearance and Reality*, cit., p. 456.

[80] Ibi, p. 226. He aquí se comprende por qué, en su análisis de la filosofía bradleyana, Eliot considera que la perspectiva aquí presentada se basa, en última instancia, en un acto de fe como en el caso de las mónadas leibnicianas. Remito otra vez a la Observación III.

[81] Así es definido por N. Abbagnano en su *Storia della filosofia*, tr. cast. de J. Estelrich; J. Perez Ballestar, *Historia de la filosofía*, 4 Vols., Hora, Barcelona 1994 ss., Vol. 3, pp. 410-413.

[82] H. Rashdall, *The Metaphysics of Mr. F.H. Bradley*, From the Proceedings of the British Academy, Vol. V, Oxford University Press, Oxford 1912, p. 11. Véase también A. Seth Pringle-Pattison, *Man's Place in Cosmos and Other Essays*, Blackwood and Sons, Edinburgh-London 1897, en particular el ensayo “A New Theory of the Absolute. Mr. Bradley's *Appearance and Reality*”, pp. 129-225.

una metáfora o una hipérbole y representa la verdadera perspectiva desde la cual habría que mirar al binomio finito-infinito: entre la unidad de la realidad en lo Absoluto, en cuanto no debe implicar las contradicciones típicas de las entidades finitas y del pensamiento relacional, y las apariencias, *no puede existir ninguna relación*, ya que entonces se establecería otra serie de nexos contradictorios, como en el caso de las cosas y de las categorías finitas a las que Bradley se refiere en la primera parte de *Appearance and Reality*. Aunque el lenguaje hegeliano implique ciertas asunciones no típicamente bradleyanas, se podría expresar esta idea de la misma manera en que el filósofo alemán trata, en la *Ciencia de la Lógica*, el malo infinito:

> El infinito, puesto contra lo finito en una relación cualitativa de *otros* el uno frente al otro, tiene que llamarse el *falso-infinito* [...]. Esta contradicción se presenta en seguida en esto, que lo finito permanece como existencia frente al infinito. Hay por ende *dos* determinaciones; *se dan* dos mundos, uno infinito y otro finito, y en su relación el infinito es solo el *término* de lo finito, y por lo tanto solo un *infinito* determinado, que es *él mismo un infinito finito*.[83]

Ahora bien: si el significado de "apariencia" resume las ideas de que se trata de un *atributo* de la Realidad, de que, consecuentemente, no es *causa sui* y de que es un *error*, pero no una ilusión (como ya se ha visto para McTaggart), es posible mostrar que el problema de las cosas en sí no se le presentaría a Bradley si este considerase la obra kantiana según otro punto de vista. En primer lugar, cabe señalar que el concepto en cuestión no refleja absolutamente el planteamiento crítico y trascendental: esto, no solamente por la diversa concepción del *problema de la experiencia*, sino por las consecuencias metafísicas de la doctrina de lo Absoluto, que, en cierto sentido, representa la única respuesta plausible, para Bradley, a dicho

---

83 G.W.F. Hegel, WL, GW21, 127 (178-179). Estoy convencido de que los argumentos de Bradley acerca del bien y de Dios, siempre con las debidas reservas y limitadamente a este contexto concreto, se acercan de manera muy evidente a la perspectiva hegeliana. Véanse F.H. Bradley, *Appearance and Reality*, cit., en particular pp. 401-454; F.H. Bradley, *Ethical Studies*, Second Edition Revised, Introduction of R. Wollheim, Clarendon Press, Oxford 1961, en particular el ensayo "Duty for Duty's Sake", pp. 142-159; J.C. King, "Bradley's 'Duty for Duty's Sake' and Kant's Ethics", «Kant-Studien. Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft» 59, 1-4/1968, pp. 309-317.

problema. Como es conocido, el último capítulo de la primera parte de *Appearance and Reality* está dedicado a la *vexata quaestio* de las cosas en sí, presentada según la idea de que existirían dos hemisferios: el mundo de la experiencia y del conocimiento, desprovisto de realidad y el dominio de la realidad, carente de experiencia y conocimiento. El punto fundamental, como evidencia correctamente el filósofo inglés, consiste en preguntarse cuál es la conexión entre las dos esferas, puesto que, tras un examen más detallado, «la aseveración de una realidad que cae fuera del conocimiento es totalmente absurda»[84]. Según lo que se ha visto anteriormente, pues, está claro que la diferencia entre lo Absoluto y las cosas en sí (o *la* cosa en sí, como rectifica Bradley) consiste en lo siguiente: «lo Absoluto no es nada si considerado independientemente de uno cualquiera de sus elementos. Al contrario, la cosa en sí debe existir separadamente»[85].

A pesar de que Bradley no se refiera directamente a Kant como en el caso analizado anteriormente relativo a los cien táleros, el legado de la filosofía crítica es evidente, ya que la discusión del problema de la cosa en sí se alinea con una interpretación de la doctrina kantiana según la cual

> No sabemos qué son las cosas, o lo que las cosas son en sí mismas [...], puesto que tienen que ser recibidas en nosotros de forma mediada, cesando, consecuentemente, de ser ellas mismas y deviniendo solamente afecciones de nuestros sentidos, que se elaboran ulteriormente quedando desconocidas para nosotros, en nuestra esfera intelectual, en un mundo *objetivo*, en *lo que* [*what*] constituye lo que conocemos y percibimos, y lo que *todos* [we *all*] conocemos y percibimos, y, lo que, en el elemento intelectual [...] nos permite encontrar un acuerdo—mas subjetivo en su entero origen y en su naturaleza fundamental, en cuanto depende simplemente de la particular conformación de nosotros mismos.[86]

Contrariamente a Hegel, para quien las cosas en sí han desaparecido dejando lugar a la razón, y cuya filosofía «es el cristal del universo: el universo pensado o el pensamiento del universo»[87], la posición de una realidad totalmente ajena

[84] F.H. Bradley, *Appearance and Reality*, cit., p. 131.
[85] Ibi, p. 173.
[86] J.H. Stirling, *The Secret of Hegel*, cit., p. 85.
[87] Ibi, p. 105.

respecto a la razón implicaría la existencia de dos mundos, uno de los cuales sería ilusorio, ficticio y subjetivo. Los elementos de este mundo, indiscernibles (en cuanto apariencias) respecto a sus propios conceptos de una forma tan necesaria cuanto irrelevante para el conocimiento (como en el caso de los cien táleros), se hallarían en un *limbo ontológico* en el que lo Absoluto no puede siquiera concebirse, porque las dos esferas no participan la una de la otra o viceversa, ni puede admitirse una *Aufhebung* capaz de sintetizarlas en una categoría de rango superior.

Por un lado, ciertamente, según demuestra el propio Kant, el carácter finito de la doctrina trascendental limita al uso empírico las funciones del entendimiento, cerrando la puerta a todo tipo de conocimiento trascendente y, al mismo tiempo, a toda especulación dogmática, «que no nos enseña nada», y al escepticismo «que no nos promete absolutamente nada, ni siquiera el descanso en una ignorancia lícita»[88]. Por otro lado, empero, la síntesis trascendental garantiza el carácter objetivo de la experiencia posible, la cual, en cuanto sínolo de forma y materia, no admite ningún otro tipo de realidad. Solo la serie experiencial ordenada según los elementos formales de la sensibilidad y el entendimiento constituye el ámbito ontológico determinado por la doctrina kantiana, la cual, como se ha comentado, no excluye la posibilidad *ex hypothesi* de un espacio ulterior para entidades reales, cuya relevancia, sin embargo, ha de entenderse para todo ente finito simplemente desde el punto de vista *práctico* (el caso de las ideas de la primera *Crítica* y toda la doctrina de la segunda) o *heurístico* (según lo que se ha mencionado acerca de la *Crítica del juicio*). La lectura dualista de la filosofía trascendental implica *a fortiori* los elementos analizados hasta ahora: sin mantener claramente unidas la forma y la materia, la doctrina kantiana se transforma en una teoría del conocimiento, dotada exclusivamente de validez interpretativa (según la acepción mencionada arriba); asimismo, justamente en cuanto incapaz de comprender la totalidad de la realidad y limitándose a las apariencias, esa misma lectura reconoce el carácter ilusorio de las determinaciones temporales (como afirma McTaggart al remarcar su cercanía a Kant en el contexto de las argumentaciones de “The Unreality of Time” y de “The

[88] I. Kant, Prol, Ak IV, 274 (61).

Relation of Time and Eternity"), de las categorías (según la *pars destruens* de *Appearance and Reality*) y de las determinaciones existenciales (los cien táleros meramente pensados *son* y al mismo tiempo *no son* cien táleros reales). Con las palabras de Bradley, sería como afirmar que «"puesto que todas mis facultades están confinadas dentro de mi jardín, no puedo concluir que las rosas de al lado están en flor". Y esta conclusión es ilógica»[89].

Desde este punto de vista, intentando ir más allá del contexto cultural e histórico que favoreció el cambio, es comprensible que el giro impuesto por Kant a la filosofía y a la Ilustración no cumplía del todo con las expectativas y los requerimientos metafísicos que determinan el desarrollo y la evolución del idealismo británico. Careciendo de un soporte teórico suficientemente robusto como para sostener todo el peso de la filosofía trascendental, indudablemente condicionados por una tradición generalmente adversa a lo que se halla *μετά τα φυσικά*, influenciados por el advenimiento del hegelianismo, los idealistas británicos no llegan a comprender las peculiaridades del pensamiento kantiano ni sus profundas diferencias respecto a la filosofía de Hegel: he aquí la razón por la que los conceptos de experiencia y cosas en sí, en cuanto corolarios del problema originario de la relación entre forma y contenido, representan también el núcleo del segundo capítulo.

OBSERVACIÓN III: EL PLURALISMO LEIBNICIANO Y *THE ABSOLUTE ZERO* DE BRADLEY

En su artículo "Reality as experience in F. H. Bradley", Cresswell define la filosofía bradleyana como un *hiperempirismo*, contrastando la más sencilla lectura que opone simplemente su planteamiento idealista a los argumentos típicamente empiristas.[90] De cierta manera, la cercanía de Bradley a las posiciones de Berkeley, Hume, Mill, Carnap y Ayer evidenciada en el mismo ensayo podría extenderse, sin resultar demasiado atrevidos, también a Mach. Sin embargo, más que para obligar

[89] F.H. Bradley, *Appearance and Reality*, cit., p. 129.

[90] Véase M.J. Cresswell, "Reality as Experience in F. H. Bradley", «Australasian Journal of Philosophy» 55, 3/1977, pp. 169-188.

el análisis a interrogarse acerca de la verdadera posición ocupada por Bradley dentro de la tradición idealista, estas consideraciones pueden resultar útiles para distinguir más claramente algunos de los matices que caracterizan su perspectiva: piénsese, en particular, a la complicada "relación" entre finito e infinito.[91]

Se ha visto y comentado que, dentro del marco de la filosofía bradleyana, *todo es experiencia*; sin embargo, tal y como demuestra la inclinación y la necesidad natural, es imposible para todo ser racional prescindir del pensamiento, esto es, de las relaciones. En consecuencia, por mucho que, de cierta forma, nosotros mismos seamos experiencia, resulta totalmente imposible lograr un conocimiento cierto de la realidad, de la que no podemos tener siquiera ninguna intuición sensible inmediata. La doctrina desarrollada en *The Principles of Logic* demuestra que el único sujeto posible para todo juicio tiene que ser la realidad considerada *ab integro*, ya que la contradictoriedad de las determinaciones que definirían un sujeto y un objeto finitos, así como el nexo entre ellos (el predicado), no cumplirían nunca el requerimiento lógico de referir una idea coherente a la realidad: el ejemplo anecdótico del *lobo* y el *cordero*, analizado en un artículo reciente, permiten comprender estas consideraciones de forma lineal.[92] Esta es la razón por la que, en la definición de Julio César (aunque, se ha visto, lo mismo podría valer para cualquier otra entidad finita), es necesario prescindir de los conceptos de ánima y yo (*self*): ninguno de los entes finitos es realmente *in-dividuo*, y todo y cada uno de ellos puede siempre descomponerse en una multiplicidad de elementos y atributos cuya unión depende simplemente de *un expediente, un recurso, un compromiso puramente práctico*. Como es conocido, en la base de la epistemología bradleyana se hallan los centros finitos de experiencia, en los que la realidad es inmediatamente presente: solo gracias a las percepciones exclusivas e incomunicables de cada uno

---

91 La palabra *relación* se encuentra entre comillas porque, *stricto sensu*, lo Absoluto no está en relación con lo finito, debido a su naturaleza super-relacional. He utilizado este término en un sentido exclusivamente expositivo y extrínseco, de acuerdo con lo que se ha expuesto en las consideraciones anteriores.

92 Véase M. Cardani, "*Nullità della dialettica hegeliana*. L'eresia ortodossa di F.H. Bradley", en I. Pozzoni (ed.), *Frammenti di filosofia contemporanea I*, Limina Mentis, Villasanta 2012, pp. 13-34.

de los centros de experiencia es posible distinguir, en el pensamiento, un mundo real de una serie simplemente pensable pero no dada:

> Ninguna fase en una conciencia particular es la mera fase de un sujeto aparente, sino que es siempre y esencialmente el elemento de una totalidad mayor de experiencia, que pasa a través de y une los estados de muchas consciencias, sin agotarse en ninguna ni en todas ellas, consideradas conjuntamente.[93]

Cabe subrayar, siguiendo a Stock, que las argumentaciones de Bradley y de Bosanquet se diferencian aquí tanto de Kant como de Descartes, ya que los centros finitos no han de concebirse como los sujetos últimos de la predicación, sino como algo «en el que lo genuinamente individual es presente tanto de forma inmediata como de forma ideal y por esta razón ellos mismos no han de construirse como genuinamente individuales»[94]. En este sentido, la interpretación de Eliot resulta absolutamente interesante: reconociendo el propio Bradley una dificultad en la determinación de la relación entre los centros finitos y lo Absoluto, de manera que «queda inexplicada [...] la razón de la fragmentariedad de la experiencia, de su división en centros finitos», a pesar de que «tal fragmentariedad puede considerarse positivamente como un signo de diversificación y variedad en el seno de lo Absoluto»[95], la comparación con la filosofía de Leibniz puede mostrar una posible solución. No forma parte del interés de este trabajo discutir aquí todos los elementos que pueden justificar un parangón entre los dos pensadores, tales como el aislamiento de las mónadas y su indestructibilidad, la teoría escéptica del conocimiento o la doctrina de la expresión, acerca de los cuales Eliot ofrece un análisis exhaustivo;[96] en cambio, cabe considerar el problema desde un punto de

---

[93] B. Bosanquet, *The Principle of Individuality and Value*, cit., p. 315. Remito a Bosanquet porque el paso me parece muy claro y contundente y enfatiza las ideas de Bradley, a las que el mismo Bosanquet hace referencia. Véase F.H. Bradley, *Appearance and Reality*, cit., especialmente pp. 511-552.

[94] G. Stock, "Thought and Sensibility in Leibniz, Kant and Bradley", cit., p. 124.

[95] G. Bertolotti, *Le stagioni dell'assoluto: saggio su Bradley*, cit., p. 123 y 123n.

[96] Me refiero, obviamente, a T.S. Eliot, *Knowledge and Experience in the Philosophy of F. H. Bradley*, cit., en particular a los apéndices I y II, "The Development of Leibniz' Monadism", pp. 177-197 y "Leibniz' Monads and Bradley's Finite Centres", pp. 198-207, publicados originalmente en «The Monist» 26, 4/1916, pp. 534-556 y 556-576.

vista más general para individuar el aspecto capaz de resumir todos los que se acaban de citar. Se trata de ver cómo la presencia de la realidad en las mónadas y en los centros finitos puede corresponder a una visión del universo en la que la multiplicidad, a pesar de la *falta de ventanas*, debe resolverse en una dimensión harmoniosa superior y unitaria.

En efecto, la conclusión de Eliot, para quien «el monadismo de Bradley es en cierto sentido un gran avance respecto al de Leibniz»[97], parece poco justa respecto al filósofo alemán—o demasiado magnánima hacia el pensador inglés. La imposibilidad de concebir cómo el universo pueda darse en la experiencia mostrándose como una unidad omninclusiva de *feeling*, depende, en última instancia, de la incognoscibilidad del propio Absoluto. Por mucho que su carácter no contradictorio haya de ser asumido como fundamental, no existen medios para poder enunciar un juicio coherente y cierto acerca de la realidad: «la búsqueda lógica, si ha de ser verídica y sincera, tiene que ser "crítica" y, en consecuencia, [...] esencialmente "escéptica"»[98]. A diferencia de Hegel, para quien los momentos de la dialéctica son las mediaciones gracias a las que lo infinito se hace otro-de-sí manifestándose en lo finito en cuanto elemento de su propio sí, Bradley renuncia a todo tipo de explicación relacional de la realidad. Su universo, «presente solamente en los centros finitos, puede ser unificado exclusivamente gracias a un acto de fe»[99]. Es justamente aquí donde Eliot encuentra la clave de lectura del monadismo leibniciano, puesto que la doctrina de la armonía preestablecida se resolvería en un *deus ex machina* pensado para justificar y explicar la existencia de una variedad de sustancias. Este tipo de explicación, sin embargo, no sería capaz de completar la difícil *labor* metafísica requerida por Leibniz. De tal manera, a pesar de que ninguno de los dos filósofos consiga dar una explicación razonada de la relación entre finito e infinito, Bradley mejoraría a Leibniz al hablar de centros de

---

97 T.S. Eliot, *Knowledge and Experience in the Philosophy of F. H. Bradley*, cit., p. 207.

98 A. Deregibus, "Bradley e Spinoza. L'iper-spinozismo di F.H. Bradley", «Giornale di Metafisica» Nuova Serie 10, 3/1988, p. 354. Véanse también F. H. Bradley, *The Principles of Logic*, cit.; A. Deregibus, "Bradley e Spinoza. L'iper-spinozismo di F.H. Bradley", «Giornale di Metafisica» Nuova Serie 11, 1/1989, pp. 3-40.

99 T.S. Eliot, *Knowledge and Experience in the Philosophy of F. H. Bradley*, cit., p. 202.

experiencia, es decir de una *multiplicidad* que, por definición, es la *realidad* y que por tanto no debe de hallarse en una relación extrínseca con ella.

La tarea de Bradley, sin embargo, es tan ambiciosa como las de los propios Leibniz y Hegel, ya que la metafísica no renuncia a la investigación de la definición de las relaciones del universo, y se configura como la mediación entre la búsqueda de una mónada dominante y una renovada exposición de Dios, *tal como está en su ser eterno, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito*. En tal sentido, por mucho que los argumentos de Eliot se funden en un análisis exquisito de la filosofía de Bradley, olvidan que la falta de una respuesta definitiva a la cuestión arriba mencionada no depende de un planteamiento "abandonista", como en el caso de Kant, para quien, como se ha visto, estos problemas no pertenecen al ámbito del conocimiento. Al contrario, son la consecuencia del reconocimiento del fracaso del pensamiento relacional (el único del que disponemos los seres finitos). Recordando la distinción entre contenido y existencia discutida en el párrafo VIII, puesto que el sujeto genuino de los juicios es la realidad, «que está más allá del predicado y de lo que el predicado es un adjetivo», en todo intento de trascender está limitación «el pensamiento está apuntando a su propio suicidio»[100]. En otras palabras: si es verdad que el conocimiento limitado de *nuestro jardín* no puede impedir que las rosas del vecino florezcan, en nuestra experiencia somos incapaces de "percibir" lo Absoluto y, en efecto, la diferencia entre lo real y lo ideal es meramente ideal. Esto significa, evidentemente, que el propio absoluto *no* es una premisa ni una consecuencia necesaria al simple *feeling*, como demuestra en cierta manera el *ficcionalismo* machiano. En la filosofía de Mach, las relaciones que trascienden los e*lementare, idealisierte Tatsachenelemente* son solamente *un expediente, un recurso, un compromiso puramente práctico* y «quien conociera el mundo solo a través del teatro, y se enterara de los dispositivos mecánicos de la escena, llegaría sin duda a opinar que el mundo real necesita bastidores y que en cuanto se conocieran estos, todo se lograría. Así debemos considerar también los

---

[100] F.H. Bradley, *Appearance and Reality*, cit., p. 168.

medios auxiliares intelectuales que deben usarse para la *representación* del mundo en el *escenario mental*, mas no como *fundamento* del mundo real»[101].

Lo Absoluto de Bradley se da solamente *en* el pensamiento y *para* el pensamiento y corresponde, al fin y al cabo, a un criterio de verdad y realidad respecto al que todos los enunciados y los contenidos finitos han de ser ordenados ocupando diferentes posiciones en una serie graduada. En este sentido, en la propia doctrina del juicio no se concede ningún espacio a la multiplicidad, que es substituida por un único sujeto posible. Leibniz, aunque su posición sea obviamente discutible, no niega realidad lógica a la multiplicidad y, justamente gracias a la distinción entre verdades de razón y verdades de hecho, es capaz de atribuir un sentido lógico a la relación entre finitos, los cuales, de lo contrario, constituirían infinitos universos igualmente posibles e igualmente justos. En cambio, «Bradley se basa en la presuposición de que se da un solo sujeto sobre el que se pueda hacer una aserción verdadera y objetivamente válida y que este sujeto no es otra cosa sino la Realidad misma. Solo desde la efectividad *como totalidad* [*als Ganzem*], no desde sus partes singulares, es posible formular un juicio válido, un juicio capaz de reivindicar un derecho a la certeza metafísica»[102].

En conclusión, con el permiso de Eliot, entre el pluralismo de Leibniz y «*the absolute zero*»[103] de Bradley queda hay más que un breve paso, a saber, una lógica no-escéptica, independientemente de cómo se decida declinarla.

---

101 E. Mach, *Die Mechanik in ihrer Entwickelung historisch-kritisch dargestellt*, tr. cast. de J. Babini, *Desarrollo histórico-crítico de la mecánica*, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires-México 1949, p. 422. Véase también E. Mach, *Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung, Wissenschaftliche Buchgesellschaft*, Darmstadt 1968. Para un análisis detallado de la filosofía machiana y del concepto de elemento, remito a A. D'Elia, *Ernst Mach*, La Nuova Italia, Firenze 1971.

102 E. Cassirer, *Erkenntnis, Begriff, Kultur*, herausgegeben, eingeleitet sowie mit Anmerkungen und Registern versehen von R.A. Bast, Felix Meyer Verlag, Hamburg 1993, p. 179. Véase también M. Manunta, "T.S. Eliot e F. H. Bradley: la tradizione come surrogato dell'assoluto", «Acme» 56, 2/2003, pp. 199-218.

103 T.S. Eliot, *Knowledge and Experience in the Philosophy of F. H. Bradley*, cit., p. 200. Cursiva mía.

OBSERVACIÓN IV: EL FIN DE LA HISTORIA. ¿KANT O HEGEL?

En su análisis de la filosofía bradleyana, aunque las importantes influencias de la metafísica de Hegel son reconocidas y valoradas correctamente, Höffding concluye que, si el filósofo inglés ha de ser clasificado, «debería ser considerado un kantiano, más que un hegeliano»[104]. Ciñéndose al "problema del tiempo" estas consideraciones podrían valer también para McTaggart, quien, como se ha visto, piensa sostener un argumento en línea con la filosofía de Kant. La irrealidad del tiempo defendida en las *Críticas* respecto a la no-temporalidad de las cosas en sí, demostraría que la descomposición del problema en las tres series y la consecuente imposibilidad de su conciliación lógica representa un punto en favor del idealismo e implicaría el reconocimiento de la necesidad de una investigación metafísica orientada hacia la búsqueda de una realidad de orden superior respecto a la mera apariencia. *Prima facie*, los argumentos de McTaggart y las observaciones críticas acerca del sistema de Hegel (a pesar de que este, como se ha recordado en el párrafo X, haya sido incluido entre los paladines de la *filosofía sin tiempo*) sugieren una efectiva propensión al kantismo. El panlogismo y el carácter circular de la dialéctica implicarían un planteamiento demasiado optimista para poder fundar los principios de la ética y de la moral: puesto que «el término infinito [*the infinite end*] se realiza realmente de forma eterna»[105] porque, según Hegel, «*lo que es racional es real, y lo que es real es racional*»[106], consecuentemente, concluye McTaggart,

> Solo lo Eterno existe realmente, y lo Eterno es perfectamente bueno. Todo el mal que suponemos hallarse en lo existente es una parte del elemento temporal que de forma errónea suponemos hallarse en lo existente. Consecuentemente, no hay ningún mal en absoluto.[107]

---

[104] H. Höffding, *Modern Philosophers*. Lectures delivered at the University of Copenhagen during the Autumn of 1902 and Lectures on Bergson delivered in 1913, translated by A.C. Mason, MacMillan and Co., London 1915, p. 66.

[105] J.E. McTaggart, "Time and the Hegelian Dialectic", 10/1894, cit., p 502.

[106] G.W.F. Hegel, GPR, GW14,1, 14 (57).

[107] J.E. McTaggart, "The Unreality of Time", cit., p. 360. Consideraciones parecidas pueden encontrarse en los Capítulos VI y VII de *Studies in the Hegelian Dialectic*, cit., pp. 203-259.

Como en el caso de Kant, la idea de un fin no realizado, de un camino por recorrer antes de lograr la perfección, se basaría al contrario en una necesidad práctica de la razón, gracias a la cual solamente puede admitirse un progreso moral: por este motivo, la posibilidad de una realidad sin tiempo puede resultar relevante para la filosofía cuando se conciba como *futura*.

Estas consideraciones justifican la introducción del concepto de "fin de la historia", que parece muy apropiado para ofrecer una posible interpretación de la cuestión, a pesar de que la locución no aparezca en los escritos de McTaggart: se trata, como se demostrará, de una noción capaz de resumir de forma filosóficamente preñada la relación entre el tiempo y la eternidad, objeto de discusión del artículo de 1909. Más allá del problema terminológico, se podría objetar que el uso de tal concepto puede ser admitido y resultar válido solo si un término (*end*) ha sido ya postulado, o si ya nos encontráramos *en* el fin de la historia: por un lado, porque carecería de significado admitiendo un tiempo infinito; por el otro, porque si la serie temporal es finita, la causa del primer *momento* (posición en el tiempo) y la consecuencia del último se hallarían fuera del tiempo: la derivación y el *τέλος* de la propia serie estarían por tanto implícitamente reconocidos como el principio y el fin del tiempo.

La observación es absolutamente correcta, el análisis propuesto aquí demuestra su compatibilidad con el punto de vista que defiendo, pues corresponde efectivamente al caso de McTaggart. De momento, es oportuno especificar que con el concepto de "fin de la historia" no se implica ninguna lectura ideológica o histórico-política del progreso de la civilización humana, sino su acepción meramente metafísica, que remite a un "mundo de los fines". Siguiendo el punto de vista de "The Unreality of Time" y "The Relation of Time and Eternity", el fin de la historia, así definido, se encontraría *al final* del tiempo y *después* del tiempo e implicaría la organización de los eventos[108] en momentos más o menos adecuados para la representación de la realidad intemporal.

[108] En este contexto, se acepta y asume la definición de "evento" propuesta por McTaggart, según la cual el término significa "contenido de un momento".

> La serie temporal, aunque nos dé solamente la ilusión del tiempo, no se halla en el tiempo. La serie, entonces, es solamente una serie de representaciones, algunas más adecuadas, otras menos adecuadas, organizadas según el orden de su idoneidad. Esta serie es el único elemento serial que permanece real, si el tiempo ha de ser declarado irreal.[109]

En el artículo de 1893 "Time and the Hegelian Dialectic", McTaggart resume esta idea de forma más clara y estableciendo una relación directa con Hegel, al mostrar como el sistema de la *Ciencia de la Lógica* admite unas conclusiones parecidas: por un lado la dialéctica (como la serie de representaciones graduadas que se acaba de discutir) es un proceso que se desarrolla fuera del tiempo, pues este solo constituye un elemento de la filosofía de la naturaleza mas no es presupuesto en los primeros momentos; por otro lado, como en el caso de lo Absoluto de los idealistas británicos, la Idea ha de considerarse como realizada eternamente. En consecuencia, por mucho que *sub specie temporis* el universo pueda aparecer imperfecto debido a la presencia del mal y de la finitud, la racionalidad del espíritu depende de la racionalidad de sus propias manifestaciones, por lo que solo *sub specie aeternitatis* la perfección puede entenderse en su totalidad. De hecho, como demuestra la doctrina del espíritu objetivo, el mal es lo mismo que la disposición hacia el bien abstracto, según un esquema que recuerda el íncipit de la *Ciencia de la Lógica*.

Visto así, el punto de vista llevado a cabo por McTaggart en contra de Hegel debería mostrar el carácter cerrado de su propuesta filosófica que carecería de toda posible salida moral: «el bien ha sido así puesto como algo contingente para el sujeto y este, habiéndose decidido según lo dicho por algo opuesto al bien, puede ser *malo*»[110] sin que se pueda dudar de la racionalidad del sistema. De tal manera, si ha de reconocerse un "fin de la historia" en la acepción de McTaggart, no sería oportuno declinar el concepto según los principios de la filosofía hegeliana.

A lo largo de la discusión llevada a cabo en la segunda parte de este primer capítulo, sin embargo, se ha demostrado que los argumentos del filósofo inglés no

[109] J.E. McTaggart, "The Unreality of Time", cit., p. 354.
[110] G.W.F. Hegel, Enz, GW20, §509, 492 (536-537).

se alinean en absoluto con el proyecto arquitectónico de la filosofía trascendental kantiana, debido a la interpretación inadecuada de la relación entre fenómenos y noúmenos, realidad y apariencia. Para contestar a la pregunta que sirve de título para esta observación, consecuentemente, queda todavía por discutir un *tertium genus*, a saber, que *ni* Kant *ni* Hegel podrían reconocerse en los puntos fundamentales de la perspectiva defendida por McTaggart. Para justificar esta conclusión, pueden aducirse dos argumentos ulteriores. El primero de ellos será definido como el argumento del fin de la historia *extra tempum*, que remite a Kant; el segundo, el argumento del fin de la historia *in tempore*, que remite a Hegel.

El argumento *extra tempum* depende de la asunción del kantismo como una *filosofía sin tiempo*, a raíz de lo que se ha expuesto anteriormente. Como es conocido, para Kant la unidad de las cosas en conformidad con los fines representa el supremo interés especulativo de la razón, de manera que «desde el punto de vista práctico, constituye una idea necesaria de la razón el vernos en el reino de la gracia donde nos espera toda la felicidad»[111]; por otro lado, sin embargo,

> La realización del bien supremo en el mundo es el objeto necesario de una voluntad determinable por la ley moral. Pero en esta es la *adecuación completa* de la disposición de ánimo con la ley moral, la condición más elevada del bien supremo [...]. Pero la adecuación completa de la voluntad a le ley moral es *santidad*, una perfección de la cual no es capaz ningún ser racional en el mundo sensible en ningún momento de su existencia.[112]

En consecuencia, para un ser racional finito solo es posible un progreso infinito desde los grados inferiores hacia la perfección moral, mas esta no puede alcanzarse en ningún momento de su existencia futura: se trata, en resumidas cuentas, de un ideal de la razón pura que, por su propia definición, ha de ser admitido, pero no se somete a las condiciones de la experiencia, quedando por lo tanto irrealizable. Desde esta perspectiva, pues, el fin de la historia según lo declina McTaggart no puede realizarse dentro de ninguna serie temporal: es este el motivo

[111] I. Kant, KrV, A812/B840 (634).
[112] I. Kant, KpV, 122 (153).

por el que la relación con la eternidad se transforma en un punto capital para la comprensión del planteamiento de McTaggart y por el que, inevitablemente, lo esencialmente real ha de hallarse en un *futuro fuera del tiempo*. Por otro lado, sin embargo, su punto de vista implica la realidad efectiva de un mundo de fines, y como se ha visto, condena la filosofía trascendental por relegar las apariencias fuera del dominio de la realidad. Por este motivo, evidentemente, deja de corresponder al kantismo.

Este mismo aspecto de la cuestión lleva directamente al segundo argumento. Anteriormente se ha evidenciado que la tesis principal de los idealistas británicos acerca del problema del tiempo, a saber, su irrealidad, implica y presupone otra y más importante consideración: la *intemporalidad de la realidad*, la cual se basa en una relación no-bicondicional entre lo temporal y lo real. Lo Absoluto existe fuera de las series temporales, lo que implica que no todo lo existente se halla en el tiempo: «la existencia intemporal es posible [...]. Existir y existir en el tiempo me parecen dos cualidades diferentes la una de la otra»[113]. Así, desde un punto de vista meramente lógico, lo eterno podría encontrarse fuera del tiempo en el pasado (como su propio comienzo) o fuera del tiempo en el futuro (como su fin). Como se ha anticipado, el filósofo inglés no considera válida la primera posibilidad y su inclinación hacia la segunda depende exclusivamente de una consideración de carácter ético: para poder concebir una serie de momentos y eventos ordenados según su adecuación, «la realidad de lo Eterno [...] ha de ser pensada como futura, ya que nuestro optimismo [moral] ha de ser orientado hacia el futuro»[114]. Aquí, sin embargo, los argumentos del filósofo inglés se encuentran con una dificultad insuperable: a pesar de sus críticas a la teodicea hegeliana, al concluir con la realidad de lo eterno y con la irrealidad del tiempo y al elevar la especulación a lo ilimitado, abandonando así los límites de la filosofía trascendental, el planteamiento de McTaggart se acerca mucho más al idealismo absoluto de Hegel que al

[113] J.E. McTaggart, "The Unreality of Time", cit., p. 346.

[114] J.E. McTaggart, "The Relation of Time and Eternity", cit., p. 362. McTaggart desarrolla sus argumentos de forma completa en *The Nature of Existence*, Vol. 2, cit., en particular en los capítulos "The Futurity of the Whole" (pp. 365-371), "Good and Evil" (pp. 398-420), "Value in the Final Stage of the *C* Series" (pp. 421-439) y "Total Value in the Universe (pp. 451-472).

criticismo. Cabe evidenciar, sin embargo, que, aun así, la interpretación de la filosofía hegeliana propuesta en los artículos citados parece olvidar que, según los principios de la dialéctica, la pregunta acerca de la relación entre tiempo y eternidad en cierto modo *carece de sentido*:

> El concepto de eternidad [...] no debe ser negativamente aprehendido tal como la abstracción del tiempo, a saber, como si la eternidad existiera de alguna manera fuera del tiempo; en cualquier caso, no en el sentido de que la eternidad venga después del tiempo; de este modo la eternidad se convertiría en futuro, o sea, en un momento del tiempo.[115]

De la misma manera que lo infinito no puede considerarse opuesto al finito, pues el primero no dejaría de ser limitado por algo y no sería, consecuentemente, infinito, y con la misma necesidad con la que la totalidad en el sentido hegeliano implica un punto de vista superior, pues «la razón solo alcanza el Absoluto cuando se evade de esta múltiple esencia fragmentada»[116], así el tiempo y la eternidad han de considerarse como elementos pertenecientes a dos niveles lógicos y metafísicos distintos. Si lo opuesto de lo finito es lo finito, lo opuesto del tiempo es el tiempo.

Mutatis mutandis, se podría decir que la lógica de Hegel reconoce y aplica el principio kantiano según el cual la especulación ha de proceder *von oben herab*, siendo por lo tanto imposible construir o reconstruir un sistema filosófico objetivo *von unten hinauf*. Si en el caso de Kant es determinante solo aquel juicio que subsume el particular bajo una regla dada, pero no puede darse el caso contrario, en el marco de la filosofía hegeliana este principio se traduce en la idea de que la determinación de las figuras más concretas como tales depende de la mediación entre elementos que todavía no se han desarrollado en un concepto nuevo y más rico, porque desde un punto de vista lógico los niveles de abstracción superiores no implican los inferiores, sino que los inferiores implican los superiores. Consecuentemente, hasta que la mediación de los momentos según su movimiento espiritual no llega a deducir el tiempo, la temporalidad queda simplemente excluida

---

[115] G.W.F. Hegel, Enz, GW20, §258, 248 (317).
[116] G.W.F. Hegel, Diff, GW4, 13 (13).

de cualquier juicio posible y dotado de sentido: los argumentos de McTaggart, en cambio, pretenden volver a invertir el esfuerzo de la dialéctica ampliando la extensión de los elementos más determinados según una acepción de la dialéctica menos "objetiva", como si fuera posible una *Aufhebung* al contrario.[117]

En este sentido, las conclusiones metafísicas de su razonamiento no pueden considerarse ni kantianas ni hegelianas ya que implican la posición de una realidad no inmanente en la que McTaggart, como diría Goethe, espera encontrar, *como en la nada, todo*: «el todo no se encuentra—en ningún momento de la serie—como tan verdaderamente presente como aquellas cosas que normalmente se denominan presentes [...]. *Sub specie temporis*, el todo *es* ahora futuro»[118]. En el segundo capítulo se demostrará que este planteamiento, como en el caso de todos los idealistas británicos, depende, en última instancia, de una consideración inoportuna de la relación entre forma y contenido.[119]

---

117 Desde mi punto de vista, esta idea corresponde a los argumentos defendidos por McTaggart en *Studies in the Hegelian Dialectic*, cit. y en "The Changes of Method in Hegel's Dialectic", «Mind» New Series 1, 1/1892, pp. 56-71 y «Mind» New Series 1, 2/1892, pp. 188-205. Véase también V. Verra, *Introduzione a Hegel*, Laterza, Roma-Bari 2007.

118 J.E. McTaggart, *The Nature of Existence*, Vol. 2, cit., pp. 366-367.

119 Pienso, por ejemplo, en las observaciones críticas dirigidas por Bosanquet a McTaggart en *The Principle of Individuality and Value*, cit., en particular pp. 7-20.

CAPÍTULO 2 - FORMA Y CONTENIDO: HEGEL

PARTE 1 – LO VERDADERO ES EL TODO

I – LA ESCALERA DE KANT

Observa Trendelenburg que con Hegel «la doctrina de las categorías se amplía hasta llegar a ser metafísica», ya que la dialéctica es «conjuntamente con cada categoría que produce, la auto-determinación del pensamiento con respecto al ser»[1]. Esta lectura de la obra hegeliana resume correctamente la tarea principal de la concepción de la filosofía tal y como el propio Hegel la presenta en su madurez y corresponde a la única forma, para la metafísica, de negar el carácter relativo de la finitud: utilizando las palabras de *Fe y saber*, solo así puede presentarse como *manifestación acabada* del saber. La dilatación de las categorías a la que se refiere Trendelenburg implica, como es evidente, una fuerte relación de dependencia entre las pretensiones del idealismo hegeliano y la filosofía de Kant.

Si, por un lado, «las categorías no le parecieron [a Kant] limitadas o inadecuadas *en su propia esencia*, sino debido a su subsiguiente asociación con los sentidos y sus formas»[2], por otra parte, aunque el nuevo vestido de gala que Hegel piensa a medida para su sistema lógico y metafísico haya de deslustrar el traje modesto de las filosofías sujeto-objeto subjetivas y sujeto-objeto objetivas, el

---

[1] F.A. Trendelenburg, *Geschichte der Kategorienlehre*, cit., pp. 355-356. La misma idea se encuentra en F.A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, Zwei Bände, Hirzel Verlag, Leipzig 1870, Erster Band, pp. 36-129. Remito también a M. Morselli (ed.), *Il metodo dialettico*, Il Mulino, Bologna 1990. Puede resultar interesante el ensayo de P. Guyer, “Thought and Being: Hegel’s Critique of Kant’s Theoretical Philosophy”, en F.C. Beiser (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*, cit., pp. 171-210.

[2] A. Seth, “Philosophy as Criticism of Categories”, en A. Seth Pringle-Pattison; R.B. Haldane (eds.), *Essays in Philosophical Criticism*, cit., p.19.

legado de Kant resulta fundamental para la comprensión y la definición de las propias categorías hegelianas, al punto que puede considerarse una suerte de substrato indispensable para su desarrollo: no solamente según lo que se ha comentado en el primer capítulo acerca de la dialéctica kantiana, sino también con respecto a la función genética de *El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios* e incluso en las referencias a la tabla de las categorías, las cuales se ordenan siguiendo una estructura tríadica y sintética.[3] La presencia de estos grupos kantianos en el desarrollo de la dialéctica representa para Trendelenburg la prueba de dicha relación y corresponde para Stirling al *secreto de Hegel*, que consistiría sencillamente en establecer una relación de tipo dialéctico entre la cantidad, las formas de la sensibilidad y las realidades empíricas:

> La cantidad corresponde a las categorías en general [...], es un pensamiento intelectual o concepto [*Begriff*][4], totalmente abstracto, una forma lógica. En cambio, en el tiempo y en el espacio se presenta solo una forma distinta de cantidad; se trata todavía del mismo pensamiento, mas en ellos se encuentra exteriorizado. La categoría es cantidad interna, la percepción es cantidad externa. Las realidades empíricas, pues, en cuanto intensivas [...] constituyen un incremento del pensamiento, su materialización [...]. El universo no es otra cosa sino una materialización, una externalización, una transformación de ciertos pensamientos: los pensamientos de Dios.[5]

---

3 Piénsese en la famosa segunda observación de Kant sobre la tabla de categorías: «siempre es el mismo el número de categorías de cada clase, a saber, tres, cosa que invita igualmente a la reflexión, ya que, de ordinario, toda división *a priori* por conceptos ha de ser dicotómica. Añádase, además, que la tercera de cada clase surge de la combinación entre la segunda y la primera» (I. Kant, KrV, B110 (116)). Para disipar cualquier duda acerca de estas consideraciones, es necesario subrayar al menos dos cuestiones: 1. El propio Kant evidencia que la combinación entre la primera y la segunda categoría no impide a la tercera ser «un concepto originario del entendimiento puro [*Stammbegriff des reinen Verstandes*]» (I. Kant, KrV, B111). En una carta a Schultz del 7 de febrero de 1784 Kant asevera que «la tercera categoría es ciertamente el resultado de la relación [*Verknüpfung*] entre la primera y la segunda, pero no meramente de su unión [*Zusammennehmung*], sino de una relación tal que su propia posibilidad representa un concepto [*Begrif*] y este concepto es una categoría especial [*besondere categorie*]» (I. Kant, Br, Ak X, 344). La traducción de Ribas, que vierte *Stammbegriff des reinen Verstandes* por "concepto primario" puede resultar poco eficaz en este punto. 2. Aunque reconozca como un hecho positivo la reconsideración de la dialéctica en la filosofía de Kant, no hay que admitir una aceptación *tout court*, por parte de Hegel, de la estructura categorial kantiana: como se advierte en la *Fenomenología*, «la triplicidad [*Triplizität*] que Kant reencontró por de pronto solo por instinto [es] una *triplicidad* todavía muerta, todavía no entendida [*unbegriffen*]» (G.W.F. Hegel, Phän, GW9, 36 (151)). Agradezco al profesor Renato Pettoello (Università degli Studi di Milano) por estas importantes indicaciones.

4 En alemán en el texto.

5 J.H. Stirling, *The Secret of Hegel*, cit., pp. 84-85.

Cabe subrayar que el punto de vista de Trendelenburg, el cual puede corroborarse gracias a las referencias textuales del propio Hegel, no reconoce en la dilatación de las categorías una identidad programática entre criticismo y hegelianismo, sino que, al contrario, evidencia un cambio definitivo en la concepción de la filosofía. De tal manera, las opiniones de Caird, Seth, Stirling, pueden considerarse solo *prima facie* cercanas al análisis del filósofo alemán y han de ser evaluadas en un contexto más amplio. El papel del criticismo kantiano es indiscutiblemente fundamental para los idealistas alemanes y se ha recordado que el propio Hegel mira a la historia de la filosofía desde un punto de vista particular, alcanzado después de haberse subido a la *escalera de Kant*. La revolución copernicana de 1781, por mucho que pueda considerarse inacabada o solamente esbozada, es un punto sin vuelta atrás. Sin embargo, la necesidad de salir de la perspectiva finita, defendida por Hegel, constituye un elemento de ruptura con el kantismo: así pues, puede resultar absolutamente arriesgado concluir que «la línea de investigación que la filosofía debe seguir [...] ha sido abierta por Kant, para cuya prosecución fructuosa nadie ha hecho tanto como Hegel»[6] a partir de la simple observación que el pensador de Königsberg «anunció explícitamente la emancipación de la categoría de categorías—la unidad de la apercepción—desde el dominio de los conceptos, o sea, desde sus propias criaturas»[7] sin darse cuenta, debido al carácter finito del criticismo, que había sobrepasado los límites impuestos por su propio planteamiento.

Si el lema de la *Fenomenología* «lo verdadero es el todo»[8] ha de tomarse en serio, poco importa, desde este punto de vista, que en la doctrina del Ser los conceptos kantianos de la cualidad se transformen en Ser, Nada, Devenir o que en

---

6 E. Caird, "Preface" a A. Seth Pringle-Pattison; R.B. Haldane (eds.), *Essays in Philosophical Criticism*, cit., p. 2.

7 A. Seth, "Philosophy as Criticism of Categories", en A. Seth Pringle-Pattison; R.B. Haldane (eds.), *Essays in Philosophical Criticism*, cit., p. 35. Respecto a este punto, remito también a K. Brinkmann, *Idealism Without Limits: Hegel and the Problem of Objectivity*, cit., en particular pp. 233-244; J. Hyppolite, *Lógica y existencia*, cit.; R.B. Pippin, *Hegel's Idealism. The Satisfaction of Self-Consciousness*, Cambridge University Press, Cambridge-New York-Melbourne 1999; T. Pinkard, "How Kantian was Hegel?", «Review of Metaphysics» 43, 4/1990, pp. 831-838.

8 G.W.F. Hegel, Phän, GW9, 19 (125).

la doctrina de la Esencia se reúnan realidad efectiva, posibilidad y necesidad: los resultados de la filosofía hegeliana manifiestan de forma evidente su total independencia y autonomía respecto al criticismo.[9] En efecto, para que *das Ganze* del que habla Hegel valga y haya de entenderse como un verdadero *todo*, su significado ha de aplicarse tanto al *contenido* como a la *forma* del sistema que lo expresa.

En el sistema kantiano la lógica formal flanquea la lógica trascendental y tiene atribuciones y funciones distintas, ya que la primera «concierne a la posibilidad del *pensamiento*» y la segunda «incumbe, en cambio, a la posibilidad del *conocimiento*»[10]. Como se ha recordado, si bien el "qué" del objeto (la materia) y su "cómo qué" (la forma) coinciden siempre—porque nada puede darse fuera de las condiciones de posibilidad de la experiencia—, desde un punto de vista más general hay que reconocer que dicha identidad depende de una consideración anterior y preliminar, a saber, que existe *algo*. Se ha evidenciado, además, que este *principium generalissimum* del discurso kantiano no ha de confundirse con la premisa de un planteamiento dogmático y dualista, si con este término se indica la distinción entre una *res cogitans* y una *res extensa*. De hecho, tal uso no resulta incorrecto solamente desde un punto de vista interpretativo "interno" al sistema kantiano (según lo que se ha analizado anteriormente), sino que se demuestra totalmente equivocado al asumir sin temor la existencia no de una, sino de dos *res*.[11]

El dualismo en cuestión aquí es obviamente de otro tipo y remite, otra vez, a la discusión llevada a cabo en el primer capítulo: aquel *nicht-Nichts* que para Kant representa el único argumento posible contra el *nihilismo*[12] y el solo fundamento

---

9 Véase, por ejemplo, H.F. Fulda, "La philosophie de Hegel—avec la métaphysique et sans elle", cit.

10 L. Scaglia, "Conoscenza ed esperienza. Per una lettura 'relazionista' dello spirito della filosofia kantiana alla luce dello schematismo trascendentale", «Acme» 66, 1-2/2013, p. 95. Cursiva mía. Para otras importantes consideraciones remito a F. Duque, *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, cit.; A. Philonenko, *L'Oeuvre de Kant: la philosophie critique*, Tome Premier, cit.; S. Sedgwick "Hegel's Critique of Kant: An Overview", en G. Bird (ed.), *A Companion to Kant*, Blackwell Publishing Ltd., Malden-Oxford-Victoria 2006, pp. 473-485.

11 En palabras de Brinkmann, se podría hablar de *ontological hiatus*. Véase K. Brinkmann, *Idealism Without Limits: Hegel and the Problem of Objectivity*, cit.

12 Como recordado anteriormente, el término no remite a ninguna corriente filosófica contemporánea ni a las críticas al sistema kantiano llevadas a cabo por Jacobi.

posible para la demostración de la existencia de Dios, no ha de considerarse exclusivamente una premisa lógica, ya que de ella no depende solamente la aplicación canónica de las reglas del pensamiento, sino también la posibilidad misma de una filosofía trascendental. Como es conocido, este comienzo en el *Faktum* de la experiencia, esta renuncia, por parte de Kant, a ir más allá de los estrechos límites del entendimiento, constituye, para Hegel, la razón suficiente para la búsqueda de una nueva y más profunda evaluación del problema. La perspectiva típica del planteamiento kantiano implica necesariamente postular un concepto-límite que sobrentiende la imposibilidad, para todo ser racional finito, de ir más allá de los *Grenzen* de la razón especulativa. «Esta limitación», sin embargo, «no impide que la razón nos conduzca hasta el *límite* objetivo de la experiencia, a saber, hasta la *referencia* a algo que no debe ser objeto de la experiencia, pero que, sin embargo, debe ser el fundamento supremo de todos los objetos de la experiencia»[13].

Puesto que, vistos así, los conceptos de realidad (como *Wirklichkeit*) y posibilidad no están relacionados por un nexo bicondicional, sino que el primero es un elemento del universo del segundo, para que *todo lo racional sea real*, Hegel ha de revolucionar el planteamiento trascendental y defender la identidad de la lógica con la metafísica, lo que significa afirmar que el progreso del razonamiento ha de desarrollarse de lo abstracto a lo concreto (no de lo formal a lo real), «de una primera delineación del espacio inteligible de la razón a un discurso completo acerca de ello»[14]: no se trata de una confusión, como ha sido propugnado, sino de una postura filosófica bien clara y determinada.[15] El nivel de la "reflexión" que se ha mencionado en la anterior Observación II, en el que—como diría Fichte—un Yo se opone absolutamente a un No-Yo, es desenmascarado por Hegel bajo los golpes

---

[13] I. Kant, Prol, Ak IV, 361 (275).

[14] G. di Giovanni, "Introduction" a G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Edited and Translated by G. di Giovanni, *The Science of Logic*, Cambridge University Press, Cambridge-New York-Melbourne-Madrid-Cape Town-Singapore-São Paulo-Delhi-Dubai-Tokio 2010, p. XXXV. Véase también G.W.F. Hegel, Diff; G.W.F. Hegel, GuW; A. Seth, *Hegelianism and Personality*, Blackwood and Sons, Edinburgh-London 1887, aunque el punto de vista del autor será discutido más adelante.

[15] Véase A. Seth, *Hegelianism and Personality*, cit. Las consideraciones de Brinkmann fortalecen la postura que se ha defendido hasta ahora. Remito también a las críticas hegelianas a Kant llevadas a cabo en "La doctrina del concepto".

de la razón, que, abriendo el horizonte de la totalidad, «se pone en contra de la fijación absoluta de la escisión que realiza el entendimiento, y ello tanto más cuanto que los [términos] contrapuestos absolutamente han surgido incluso de la razón»[16]. Una oposición absoluta que presupone un hiato entre dos términos ha de relevarse, pues, simplemente *no absoluta*, sino al contrario finita, limitada, según un esquema que debería recordar el del malo infinito, porque «en el poner absoluto, el entendimiento imita a la razón, se da incluso a sí mismo la apariencia de razón, aunque los [términos] puestos estén en sí contrapuestos y sean, por tanto, finitos»[17].

La distancia de los idealistas británicos respecto a la interpretación de Trendelenburg puede apreciarse a la hora de analizar estos argumentos, que resultan de importancia capital para la prosecución del presente estudio. Si las primeras páginas de la *Ciencia de la lógica* y los problemas planteados por Kant en *El único fundamento posible* tienen aspectos en común—algo que Failla ha tratado de demostrar en el texto mencionado en varias ocasiones—cabe subrayar que, para Kant, ser y nada no son lo mismo «porque la nada "es" solamente en cuanto determinada: la nada absoluta, en el momento en el que "es", es una contradicción pura. Justamente en cuanto contradicción absoluta, no podrá traspasar jamás al ser»[18]. Independientemente de la condición crítica de las consideraciones de Hegel, hay que reconocer que el planteamiento hegeliano abre una nueva dimensión, la cual consiste en lo siguiente: ya no se da ningún dentro ni un afuera respecto a la razón, ni como principio ni como posibilidad. Lo real y lo posible coinciden definitivamente[19] y el "qué" y el "cómo qué" han de ser concebidos como una unidad indisoluble, originaria, absoluta:

> No se trata aquí de un pensamiento en torno de *algo*, que exista por sí como base, fuera del pensamiento; no se trata de formas, que solo

---

[16] G.W.F. Hegel, Diff, GW4, 14 (14).

[17] G.W.F. Hegel, Diff, GW4, 13 (13). No creo que Hegel esté considerando la reflexión trascendental como si se hallara en el nivel más bajo de la antropología, ya que estoy convencido de que a la lógica trascendental se le reconoce su alcance metafísico. Al respecto, por lo tanto, no comparto la opinión de Hyppolite.

[18] M. Failla, *Dell'esistenza. Glosse allo scritto kantiano del 1762*, cit., p. 79.

[19] De aquí el significado auténtico del célebre lema «*lo que es racional es real, y lo que es real es racional*» (G.W.F. Hegel, GPR, GW14,1, 14 (57)).

> proporcionarían simples *signos* de la verdad; sino que las formas necesarias y las determinaciones propias del pensamiento son el contenido de la suprema verdad misma.[20]

Consecuentemente, las nociones de "forma" y "contenido", que han constituido hasta ahora el elemento fundamental en la discusión de la filosofía kantiana y de las razones de la *suspensión del criticismo* en los principios del idealismo británico, han de considerarse aquí desde una perspectiva diferente a raíz del planteamiento hegeliano. Las consecuencias ontológicas de la revolución copernicana de la primera *Crítica* resultan limitadas por la esencia misma de la investigación trascendental, la cual, por un lado, se presenta como la búsqueda de «un Principio universal de razón para la fundamentación de una ciencia» y trata de comprender «en un todo tanto los sujetos como el Objeto»[21], mas, por otro, *no puede presentarse a sí misma como su propio objeto*. Si en la experiencia forma y contenido constituyen un binomio indisoluble y si la filosofía trascendental es el único lugar (lógico y metafísico) en el que es posible descomponer metodológicamente dicho enlace, consecuentemente, entre el nivel donde se halla tal binomio y el nivel discursivo de la investigación trascendental, existe una diferencia sustancial—la cual sola posibilita el propio ámbito trascendental—que determina el carácter finito del criticismo. En otras palabras: aunque *el sentido no puede buscarse más allá del dominio del sentido*, el discurso trascendental no debe subsumirse bajo las condiciones de posibilidad establecidas por la *Crítica de la razón pura*, ni la materia de la misma debe conformarse a sus propias reglas a priori. La *superación* de la filosofía kantiana[22] por parte de Hegel ha de entenderse, pues,

---

[20] G.W.F. Hegel, WL, GW21, 34 (66). En los *Fundamentos de la filosofía del derecho* Hegel resume más explícitamente este principio indicando que «en la ciencia el contenido está unido esencialmente a la *forma*», pues «la *forma* en su significación más concreta es la razón en cuanto que conocer conceptual, y el *contenido* es la razón en cuanto que esencia substancial de lo ético así como de la realidad natural» (G.W.F. Hegel, GPR, GW14,1, 6 (46) y 16 (60)). Diría Hyppolite que «el pensamiento es el Universal en sí, y en el Universal, el ser» (J. Hyppolite, *Lógica y existencia*, cit., p. 120). Véase también R.B. Pippin, *Hegel's Idealism. The Satisfaction of Self-Consciousness*, cit., en particular pp. 16-41.

[21] I. Kant, UAN, Ak XXI, 73-74 (676).

[22] Véase J.A. Rodríguez Tous, "Introducción" a G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichtes'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, tr. cast. de J.A. Rodríguez Tous, *Diferencia entre el sistema de la filosofía de Fichte y el de Schelling*, cit., pp. IX-XLIV.

como el resultado de su planteamiento absoluto y de su oposición a los límites impuestos por Kant al propio desarrollo de la ontología más allá de la experiencia posible. Según esta nueva perspectiva, si la filosofía ha de concebirse como la exposición de Dios, lo verdadero es *la forma y el contenido* de la filosofía misma, porque «la lógica hegeliana es la génesis absoluta del sentido, un sentido que es para sí mismo su propio sentido, que no se opone a un ser del que es el sentido, sino que es sentido y ser a la vez»[23].

II – DEL *FAKTUM* AL *ANSTOSS*

En dicho proceso de *superación*, la figura de Fichte desempeña sin duda un papel fundamental. Como es conocido, el problema de las cosas en sí de Kant es interpretado correctamente por Fichte como una cuestión genuinamente trascendental, ya que toda posible (y errónea) deriva realista del criticismo kantiano es definitivamente corregida y toda posible referencia al realismo en la propia Doctrina de la Ciencia desaparece totalmente.

Esta postura se debe al planteamiento defendido en las varias exposiciones de la Doctrina de la Ciencia, las cuales demuestran efectivamente que la tarea de la filosofía consiste en «llevar la racionalidad finita al límite último de su propia auto-aclaración»[24]. Evidentemente, por mucho que se preserve la diferencia entre el Yo y lo Absoluto, la perspectiva abierta desde el año 1794 y sus pretensiones

---

[23] J. Hyppolite, *Lógica y existencia*, cit., p. 221. Véase también J. Bourgeois, "Hegel ou la métaphysique réformée", en J.F. Kervégan; B. Mabille (eds.), *Hegel au présent. Une relève de la métaphysique?*, cit., pp. 25-36. Este punto de vista corresponde a la esencia sistemática del planteamiento de Hegel y explica «la unidad de pre-concepto y concepto especulativo de la filosofía, característica de la concepción hegeliana» (H.F. Fulda, "Pre-concetto e concetto della filosofia in Hegel", en A. Nuzzo (ed.), *La logica e la metafisica di Hegel. Guida alla critica*, NIS, Roma 1993, p. 87). Véase también H.F. Fulda, "'Science of the Phenomenology of Spirit': Hegel's Program and its Implementation", en D. Moyar (ed.), *Hegel's Phenomenology of Spirit—A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, pp. 21-42.

[24] S. Turró, *Fichte. De la consciència a l'absolut*, cit., p. 151. También para Schelling la perspectiva sistemática está en la base de la construcción de la filosofía: el idealismo trascendental ha de ser el sistema de todo el saber, de manera que el descubrimiento de lo Absolutamente-Cierto, del que toda certeza es deducida y mediada, consiste también en la realización del sistema mismo, pues «solo se puede considerar acabado el sistema del saber cuando retorna a su principio. Por consiguiente, la filosofía trascendental solo estaría terminada cuando pudiera demostrar *en su principio* (en el Yo) aquella *identidad*—la suprema solución de todo su problema» (F.W.J. von Schelling, Syst, SW, 2, 349 (158)).

contradicen la *Wechselwirkung* que regula las relaciones entre las facultades y las *Críticas*, según lo que se ha ido comentando en los párrafos I y II del Capítulo 1. La primacía de lo práctico típica del planteamiento fichteano no representa solamente el triunfo de la esfera ética (por este motivo se ha definido anteriormente la doctrina de Fichte como un *reiner Moralismus*), sino que, notoriamente, se califica «como el *primum movens* de la actividad sintética de la conciencia [...]. Se puede afirmar que la voluntad pura es una suerte de "condición incondicionada" de la actividad cognoscitiva»[25].

La denotación finita del idealismo fichteano no impide, pues, encerrar en el círculo del Yo absoluto toda posible determinación de la conciencia. Siguiendo el *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* de 1797, «el concepto de ser» resulta por lo tanto «un concepto negativo»[26], siendo en realidad nada más que el producto de la libre actividad del Yo, que resultaría de otro modo ilimitada. En consecuencia, si el planteamiento kantiano admite la posición absoluta de la existencia y, con ella, del *nicht-Nichts*, el idealismo trascendental de Fichte va más allá y excluye de su propio discurso solo lo Absoluto. En otras palabras: como se ha mencionado más arriba, a diferencia de Fichte, Kant no exige que la forma de su discurso filosófico coincida con su contenido y por este motivo no se preocupa de lograr una *sistematicidad* definitiva, siendo la filosofía «la mera idea de una ciencia posible que no está dada en concreto en ningún lugar»: para ella solamente es posible «aproximarse por diversos caminos hasta descubrir el sendero único»[27].

Para el pensador de Königsberg las nociones de forma y contenido solamente se aplican y tienen validez dentro del marco de los principios establecidos por la filosofía trascendental: en este sentido, la filosofía kantiana no es objeto de sí misma por el simple hecho de que no existe un principio común a las tres facultades o capacidades del alma—esto es: porque no existe una doctrina de la ciencia. La filosofía fichteana, en cambio, requiere que, finalmente, la serie

[25] T. Valentini, *I fondamenti della libertà in J.G. Fichte. Studi sul primato del pratico*, cit., p. 278. Véase también el interesante ensayo de S. Furlani, "Pratico e teoretico in Fichte e Hegel", en A. Bertinetto (ed.), *Leggere Fichte*, cit., pp. 339-351.
[26] J.G. Fichte, VDW, GA I, 4, 252.
[27] I. Kant, KrV, A838/B866 (651).

filosófica y la serie del Yo observante se encuentren, aunque el carácter finito de su planteamiento implica que la intelección del núcleo filosófico no pueda coincidir definitivamente con su despliegue.[28] Respecto a Kant, la filosofía se halla aquí en un punto más alto: «no es el *producto* del saber [...] sino solamente su *principio*, lo que constituye el verdadero fenómeno fundamental. Y así, lo que ahora recibe este nombre es el entendimiento, es el *saber mismo*»[29]. Al hablar de contenido o materia, no ha de pensarse ahora, como en la Estética kantiana, en lo que corresponde a la sensación, sino en lo que «la proposición fundamental debe tener y comunicar a las demás proposiciones de la ciencia (el contenido interno de la ciencia es la verdad del principio fundamental, del que cualquier otro depende)»[30]; la forma ya no corresponde a la «síntesis requerida para el conocimiento de los objetos»[31], sino «a la manera como debe la proposición fundamental comunicar el contenido a las otras proposiciones (la forma o el sistema de la ciencia es la secuencia necesaria de los demás principios)»[32].

Consecuentemente, si bien como evidencia Brinkmann en su disquisición sobre Hegel «la distinción entre "lo dado" [*given*] en Kant y el *Anstoß* fichteano parece elusiva»[33], cabe evidenciar una diferencia sustancial. En el contexto kantiano el *Faktum* del que depende la perspectiva trascendental debe de ser asumido como uno de los elementos del *universo* de significados donde se halla el propio discurso, y justamente por ello no debe obedecer a las propias condiciones de la filosofía crítica: la tarea de la filosofía trascendental consiste en reconocer que hay algo *schlechthin* y, a partir de ello, constituir el sentido de toda experiencia

---

28 Véanse J. Cruz Cruz, "Introducción" a J.G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, als Handschrift für seine Zuhörer*, tr. cast. de J. Cruz Cruz, *Doctrina de la ciencia*, Aguilar, Buenos Aires 1975, pp. IX-XLIV; S. Turró, *Fichte. De la consciència a l'absolut*, cit., en particular pp. 43-82.

29 E. Cassirer, *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, cit., Vol. 3, pp. 236-237.

30 J. Cruz Cruz, "La Doctrina de la Ciencia" en J.G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, als Handschrift für seine Zuhörer*, tr. cast. de J. Cruz Cruz, *Fundamento de toda doctrina de la ciencia (1794)*, Pamplona 2005, p. 21.

31 I. Kant, KrV, A220/B267 (242).

32 J. Cruz Cruz, "La Doctrina de la Ciencia", cit., p. 21.

33 K. Brinkmann, *Idealism Without Limits: Hegel and the Problem of Objectivity*, cit., p. 70. Véase también C. Cesa, *Fichte e il primo idealismo*, Sansoni, Firenze 1975.

posible. En cambio, el *Anstoß* del que habla Fichte es una «actividad primitiva que provoca la reflexión del Yo sobre sí»[34] y del que nace la representación, mas la filosofía en su ámbito práctico encuentra y fundamenta el sentido de esa acción primitiva de manera que la encierra en el *conjunto* propio de la Doctrina de la Ciencia, debiéndose considerar el resultado de la acción recíproca de Yo y No-Yo.[35]

¿Significa todo esto que la Doctrina de la Ciencia no comienza con un *Faktum*? Absolutamente no, ya que, como se ha observado, «con esto no quiere establecer la *Doctrina de la Ciencia* un *monismo*, pues resalta precisamente la libertad e independencia de lo finito»[36]: simplemente, la transformación del kantismo llevada a cabo por Fichte como consecuencia del abandono del *trialismo de la reciprocidad* implica la traslación del *Faktum* a un nivel diferente y más alto, ubicado en los límites de la propia inteligencia absoluta, de la que la doctrina de la ciencia es auto-aclaración: la *Tathandlung*.[37] En palabras del propio Fichte, se trata del «principio fundamental absolutamente primero, completamente incondicionado de todo saber humano» y, como tal, «no puede ser ni *demostrado*, ni *determinado*»[38]. Así, pues, si bien «donde este criterio aparece definido con mayor claridad es en la teoría de la ciencia del año 1801», si el ser del Yo es su propio ponerse, la intuición de la propia actividad del Yo, que se realiza como un acto de

---

[34] J. Cruz Cruz, *Conciencia y absoluto en Fichte*, cit., p. 62.

[35] Utilizo *universo* y *conjunto* pensando en la terminología típica de la teoría algebraica que fundamenta los diagramas de Euler-Venn, a la que se refiere también Bosanquet: la visualización geométrica de las relaciones entre los conceptos en juego puede resultar intuitiva y ayudar en el desarrollo de los argumentos. Nótese también que estas consideraciones tienen una doble validez: 1. La filosofía fichteana fundamenta la posibilidad de la experiencia, pero no por ello pretende deducir todos los contenidos empíricos: la Doctrina de la Ciencia es posible «a priori, incluso si debe aplicarse a los objetos. El objeto no es a priori, sino que le es dado solamente en la experiencia; cada cual, por su propia conciencia del objeto, recibe el valor objetivo, y esta conciencia puede solamente postularse a priori, pero no deducirse». 2. La Doctrina de la Ciencia «explica toda conciencia partiendo de algo que existe con independencia de toda conciencia; pero no olvida que en esta explicación ella se orienta según sus propias leyes; y en cuanto reflexiona sobre esto, ese algo independiente se convierte a su vez en un producto de su propio pensamiento, o sea, en algo dependiente del Yo, en la medida en que eso debe existir para el Yo». En otras palabras: «en su idealidad, todo depende del yo, pero respecto de la realidad el mismo yo es dependiente» (J.G. Fichte, GWL, GA I, 2, 390 (174) y 412 (193)).

[36] J. Cruz Cruz, *Conciencia y absoluto en Fichte*, cit., p. 119. En la Observación V me ocuparé más detalladamente de las relaciones entre el idealismo británico y Fichte.

[37] Es Pippin quien utiliza el concepto de *transformación* en su *Hegel's Idealism. The Satisfaction of Self-Consciousness*, cit., pp. 42-59.

[38] J.G. Fichte, GWL, GA I, 2, 255 (13).

espontaneidad y libertad, «sirve de base a las anteriores versiones»[39] y justifica, por lo tanto, estas consideraciones.

Pero, son más importantes todavía las consecuencias de tales asunciones: aunque, como observa Cassirer, Fichte siga pisando en el terreno crítico al hablar de la intuición de un *hacer* y no de un ser, el problema de una *x* externa al dominio de la filosofía—o, lo que es lo mismo, de un *nicht-Nichts*—se resuelve en la Doctrina de la Ciencia substituyendo el postulado de la *existencia* con el postulado de la *acción*, lo cual, evidentemente, coloca a Fichte en una posición incompatible con el planteamiento kantiano. La incompatibilidad no es la consecuencia de la superación del presunto dualismo, en la doctrina de Kant, entre fenómenos y cosas en sí, que erróneamente se ha hecho corresponder al binomio forma-materia. Según lo que se ha analizado hasta ahora, en el trascendentalismo kantiano no existe ningún juicio exclusivamente a posteriori, pues «incluso el juicio individual "a posteriori" contiene siempre, en la necesidad de la conexión que afirma, un elemento "a priori"»[40]. Se podría decir, sin embargo, que la validez del trascendentalismo en cuanto doctrina filosófica no se justifica en sí misma, debiendo remitir siempre a un hecho externo a ella: que *hay algo*. La incorporación del problema de la existencia en el dominio de la filosofía trascendental y la consecuente transformación del *Faktum* en *Tathandlung* en la doctrina de la ciencia de Fichte implica *de facto* la misma dificultad, pues ambos conceptos denotan la imposibilidad de poderse demostrar. En efecto, como observa Pareyson, «la posición de la realidad de lo finito es absoluta, y [...] la realidad de lo finito es absolutamente contingente, es decir, no deducible»[41]. A pesar de ello, *de iure*, existe una diferencia relevante entre ellos: ahora el problema no consiste en que haya algo (lo que efectivamente se demuestra en la propia Doctrina de la Ciencia), sino en la dificultad de elevarse al punto de vista trascendental, puesto que la doctrina de la ciencia «en rigor no se le *tiene*, sino que se le *es*, y nadie la tiene antes de haberse

[39] E. Cassirer, *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas,* cit., Vol. 3, p. 176.

[40] E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, cit., p. 265.

[41] L. Pareyson, *Il sistema della libertà*, cit., p. 193.

convertido en ella misma»[42], y que ninguna exposición es capaz de restablecer de manera definitiva la unidad entre la forma y contenido del propio sistema.

Una vez reconocida la imposibilidad de empezar con elementos fuera del Yo, pues la doctrina de la ciencia es una fenomenología a priori del espíritu, el planteamiento finito defendido por Fichte parece más problemático que la filosofía kantiana. Como señala Ferraguto, «la finalidad de la mayéutica operante en la introducción a la *Wissenschaftslehre* consiste en encaminar el *Lehrling* [...] hacia el pensamiento autónomo, el *Selbstdenken*, con el objetivo de ofrecerle una comprensión autónoma de la diferencia entre el punto de vista de la doctrina de la ciencia y el punto de vista de la conciencia común»[43]. En consecuencia, transformando el problema del *Faktum* kantiano en una consideración metafísica que se halla en un nivel de abstracción más alto, Fichte abandona la perspectiva finita en una posición *cuasi* contradictoria en la que el comienzo de la filosofía depende, al fin y al cabo, de la asunción de una perspectiva ya de por sí filosófica. Tampoco los *dunkle Gefühle* que, según Fichte, deberían conducir al espíritu humano hacia la luz luminosa de la doctrina de la ciencia, parecen constituir una respuesta suficientemente fundamentada para justificar racionalmente la elevación de la conciencia al ámbito trascendental. Kant, al contrario, al no requerir que la filosofía se constituya como *scientia scientiarum* y al no pretender que pueda encerrarse en sí misma, deja claro que la especulación metafísica está sí limitada, pero no por ello desprovista de validez: el hecho de la ciencia (o de las ciencias) es el acceso a la doctrina trascendental, la cual no tiene ningún papel fundacional, puesto que «los ejemplos de la matemática y de la ciencia natural [...] son lo

42 J.G. Fichte, DWL, GA II, 6, 141.

43 F. Ferraguto, "L'elevazione al punto di vista trascendentale nella *Wissenschaftslehre* di J.G. Fichte. Aspetti metodologici e questioni sistematiche", en A. Bertinetto (ed.), *Leggere Fichte*, cit., p. 91. Esto significa, sin embargo, que solo en consecuencia de un ejercicio real y práctico del filosofar es posible, para el *Lehrling*, adquirir conciencia de tal diferencia y poder elevarse al punto de vista trascendental. Las formulaciones posteriores al 1794, desde mi punto de vista, no resuelven el problema, pues «el primer acto de la filosofía es un problema que es un postulado: para estudiar la posibilidad de la autoconciencia hay que producirla con un acto libre» (L. Pareyson, *Il sistema della libertà*, cit., p. 299); dicho acto «no es pensable ni intuible, pues solo en cuanto sucede la separación de aquello que constituye el primer acto, llega algo a conciencia» (J.G. Fichte, WLnm, GA, IV, 2, 236 (231)).

suficientemente notables como para hacer reflexionar sobre el aspecto esencial de un cambio de método [...], así como también para imitarlas»[44].

En resumidas cuentas: si bien es cierto que desde la perspectiva hegeliana «lo infinito tiene que emerger de lo finito, o lo finito tiene que transformarse en lo infinito»[45], y considerando sobre todo la *Fenomenología*, en cierto sentido la doctrina de la ciencia de Fichte realiza una tarea que corresponde mucho más al planteamiento de Hegel que de Kant, pero, permaneciendo anclada en una perspectiva finita, realiza solamente una parte del camino que el propio Hegel exige al pensamiento filosófico. Con la esperanza de que no parezcan demasiado hegelianas, estas consideraciones deberían mostrar que el punto de vista de la Doctrina de la Ciencia consiste efectivamente en la superación de los límites impuestos por Kant a la razón, cuya actividad, ahora, no encuentra ningún obstáculo.

Lo "otro" respecto al pensamiento, que para el trascendentalismo kantiano aún tiene cierto significado (aunque solamente *de iure*, nunca *de facto*), se convierte en un elemento del nuevo sistema trascendental de Fichte; sin embargo, la razón operante en la doctrina de la ciencia no es capaz de romper la oposición originaria entre finito e infinito. Para ello, sería necesario realizar un «movimiento espiritual, que en su simplicidad se da su determinación y en esta se da su igualdad consigo mismo»: dicho movimiento es «el desarrollo inmanente del concepto, es el método absoluto del conocimiento, y al mismo tiempo, el alma inmanente del contenido mismo»[46]. Si, como observa Pareyson, «mientras en Fichte la filosofía se añade desde el exterior al desarrollo real de la conciencia [...], en Hegel la filosofía emerge del propio desarrollo de la conciencia, sin que nada se le añada desde fuera»[47], lo que falta en Fichte es una deducción de cómo lo absoluto sabe sí mismo, es decir, una ciencia absolutamente pura, una *teología especulativa*: en efecto, no ha llegado

[44] I. Kant, KrV, BXVI-XVII (19-20)
[45] K. Brinkmann, *Idealism Without Limits: Hegel and the Problem of Objectivity*, cit., p. 89.
[46] G.W.F. Hegel, WL, GW21, 8 (39).
[47] L. Pareyson, *Il sistema della libertà*, cit., p. 182. Todas las consideraciones llevadas a cabo por el autor de p. 180 a p. 188 resultan extremadamente importantes.

«ni al *concepto* ni al *espíritu* tal como él es *en y para sí*, sino que solo han llegado a él tal como es con referencia a un otro»[48].

III – EXPERIENCIA Y COMIENZO

Si las consideraciones desarrolladas acerca de Fichte en el párrafo anterior son correctas, resulta que tanto las nociones de *forma* y *contenido* como la noción de *experiencia* han de ser interpretadas en un sentido completamente nuevo. Para la Doctrina de la Ciencia la experiencia no debe relacionarse con un momento receptivo y de pasividad porque, como se comprenderá, el Yo mismo *se pone* como limitado. El *Anstoß* que da lugar a la representación no es otra cosa sino el resultado de una *determinación recíproca* [*Wechselbestimmung*] *entre la libertad y la inteligencia*. Tal y como se ha evidenciado en el Capítulo 1, también Kant sugiere que la pasividad de la sensibilidad ha de considerarse como una mera asunción metodológica: en efecto, no es posible que la materia se dé sin forma, que a la "afección" no corresponda una "acción" de la conciencia trascendental. En este sentido, Fichte tiene ciertamente razón: «Kant no fue comprendido [...]. Kant fue tolerado solo porque fue posible hacer de él un dogmático»[49].

La exclusión de un elemento en sí—al menos en términos absolutos—ha sido ampliamente discutida y se ha mostrado anteriormente que incluso para Hegel los primeros momentos de la *Fenomenología* implican el reconocimiento de su posición necesaria en el desarrollo de la dialéctica. Estas consideraciones son solamente el otro lado de la moneda respecto a lo que se ha señalado en el párrafo I del presente capítulo, y siguen la idea hegeliana de que

> Un filosofar *sin sistema* no puede ser nada científico [...]. Un contenido solo se justifica como momento del todo; fuera de este es una suposición infundada o certeza subjetiva [...]. Erróneamente se entiende por *sistema* una filosofía con un *principio* limitado; por el contrario, es

---

48 G.W.F. Hegel, Enz, GW20, §415, 423 (472). Aunque no comparta totalmente su análisis, puede resultar interesante el ensayo de J.W. Burbidge, "Hegel's Conception of Logic", en F.C. Beiser (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*, cit., pp. 86-101.

49 J.G. Fichte, VDW, GA I, 4, 191n.

> principio de verdadera filosofía contener dentro de sí todos los principios particulares.[50]

Volviendo a la célebre locución de la *Fenomenología*, si lo verdadero es el todo y si el todo se presenta «como un círculo de círculos cada uno de los cuales es un momento necesario, de tal manera que el sistema de sus elementos propios constituye la idea total, la cual aparece también de este modo en cada círculo singular»[51], resulta evidente que también la experiencia—independientemente del nivel en el que se decline el concepto—ha de insertarse en un contexto lógico y ontológico de tipo relacional. En consecuencia, si «el *nacimiento* de la filosofía [...] tiene como *punto de partida* a la *experiencia*»[52], cabe recordar que la *Fenomenología* es la elevación del espíritu absoluto en sí y por sí: comenzar con la experiencia responde a la exigencia pedagógica de mostrar el camino que la conciencia lleva a cabo para llegar al conocimiento de sí (*Selbstbewusstsein*). Esto no significa, sin embargo, que el resultado de tal recorrido—la idea como puro saber—no haya de considerarse como el principio efectivo y el comienzo de la filosofía, de la ciencia pura, de la lógica. Como es conocido, la complejidad de la relación entre la *Fenomenología* y la *Ciencia de la lógica* ha dividido la crítica y resulta absolutamente difícil establecer si y cómo la primera pueda servir de fundamento o consecuencia para la segunda, puesto que, al menos teóricamente, «el comienzo tiene que ser absoluto [...]; no debe presuponer nada, no debe ser mediado por nada, ni tener un fundamento, más bien debe ser él mismo el fundamento de toda la ciencia»[53].

La interpretación que aquí se defiende, algo que ciertamente se habrá intuido, responde al problema encontrando en la *Fenomenología* una suerte de

---

50 G.W.F. Hegel, Enz, GW20, §14, 56 (117).

51 G.W.F. Hegel, Enz, GW20, §15, 56 (117-118). Véanse también K. Brinkmann, *Idealism Without Limits: Hegel and the Problem of Objectivity*, cit.; G.W.F. Hegel, WL, GW21, en particular 53-67 (87-103); M. Heidegger, *Hegels Begriff der Erfahrung*, en M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Unveränderter Text mit Randbemerkungen des Autors aus den Handexemplaren, Herausgegeben von F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977, Band 5: *Holzwege*, pp. 115-208.

52 G.W.F. Hegel, Enz, GW20, §12, 56 (113).

53 G.W.F. Hegel, WL, GW21, 56 (90-91).

escalera de Wittgenstein gracias a la cual sola y exclusivamente es posible concebir los requerimientos filosóficos de la *Ciencia de la lógica*: como destaca Brinkmann, «el argumento de la *Fenomenología* es el acceso indispensable y justificativo al sistema para una conciencia que todavía desconoce o no está persuadida de la legitimidad del punto de vista especulativo»[54]. En otras palabras: del mismo modo que se admite que Hegel se ha subido a la escalera de Kant, comprendiendo y asumiendo el punto de vista trascendental, habría que reconocer que la continua elevación de la conciencia concede *al filósofo* la posibilidad de romper los límites de lo finito y *al espíritu* de *reconciliarse* consigo mismo en la forma de la *θεωρία*.

«No se *sabe* nada que no esté en la *experiencia*»[55] es la fórmula con la cual, en la *Fenomenología*, se resume el devenir del espíritu en su hacerse verdad objetiva, saber absoluto. La evidente referencia kantiana a *todo conocimiento comienza con la experiencia*, sin embargo, ha de ser declinada según las nuevas líneas impuestas por Hegel a la filosofía. Ya no se trata de constatar que nuestro conocimiento podría ser «una composición de lo que recibimos mediante las impresiones y de lo que nuestra propia facultad de conocer produce [...] a partir de sí misma»[56]. Para Hegel, esta es solamente la premisa mayor de un argumento que, en realidad, tendría que demostrar que el espíritu, en su movimiento que constituye el conocimiento, «es el círculo que retorna a sí, que presupone su origen y solo ese origen al final»[57], porque el todo es «el ser [*Wesen*] que se termina y consuma mediante su propio desenvolvimiento y evolución»[58]. En consecuencia: la certeza sensible—el saber inmediato de lo que es (*Seinender*)—puede constituir el primer momento de la experiencia de la conciencia porque detrás de ella se encuentra,

54 K. Brinkmann, *Idealism Without Limits: Hegel and the Problem of Objectivity*, cit., p. 361. Como se mostrará, la interpretación defendida por McTaggart en *Studies in the Hegelian Dialectic* resulta, por lo tanto, inadecuada.
55 G.W.F. Hegel, Phän, GW9, 429 (905).
56 I. Kant, KrV, B1 (42).
57 G.W.F. Hegel, Phän, GW9, 429 (905).
58 G.W.F. Hegel, Phän, GW9, 19 (125). Como ha sido evidenciado, «la *Fenomenología* no considera las figuras de forma aislada o simplemente comparativa, sino en su orden necesario, que es propiamente lo que constituye y manifiesta su propia verdad, o, para ser más precisos, lo que hace caer toda posible contraposición abstracta entre la esencia y la apariencia de la verdad» (V. Verra, *Introduzione a Hegel*, cit., p. 41).

como su presupuesto, el principio del desarrollo progresivo de la verdad que permite a las figuras ser momentos de una unidad orgánica, según la célebre imagen del *capullo*, la *flor* y el *fruto*.

Si ya para Kant la materia es lo que, *en el fenómeno*, corresponde a la sensación y si, para Fichte, como se ha visto, la infinidad del Yo depende de su propia limitación (y, consecuentemente, de la oposición a un infinito *in actu*), para Hegel la lógica es «el corazón que late en todas las cosas, la pulsación silenciosa de todo, que, estando en silencio, es posible comprender por doquier, en el lugar más desnudo, le existencia más insignificante, la cosa más pobre o la visión más bella»[59]: por lo tanto, también en la certeza sensible, en la forma más ínfima de la experiencia posible, la cual no puede considerarse bajo ningún concepto como un elemento externo al dominio ontológico que Hegel construye subiendo la doble escalera de la abstracción trascendental y especulativa. Se podrían resumir estas consideraciones con Heidegger: «la experiencia [...] es la *parousía* de lo Absoluto»[60].

Son estas también las razones por las que Hegel opone su perspectiva a la doctrina de Spinoza, aunque reconozca que el espinosismo es el punto de partida esencial de toda filosofía.[61] Si no se estableciera una relación circular entre el

---

59 E. Cattin, "Situation de la logique hégelienne", en J.F. Kervégan; B. Mabille (eds.), *Hegel au présent. Une relève de la métaphysique?*, cit., p. 74.

60 M. Heidegger, *Hegels Begriff der Erfahrung*, cit., p. 186.

61 Se ha recordado en el primer capítulo que el Panteón de los filósofos que concurren a influenciar la producción metafísica en el Reino Unido está ocupado principalmente por Kant y Hegel juntamente, desde luego, a Platón y Aristóteles. Hay que añadir, sin embargo, que el fermento cultural de la época, favorecido por el contacto con los intérpretes más significativos del romanticismo alemán, permitió enriquecer el contexto filosófico y metafísico con nuevos ingredientes: entre ellos cabe recordar la *Spinoza Renaissance*, cuya relevancia para el idealismo, como demuestra Robinson, depende, aparte de razones históricas, de su papel fundamental para la comprensión de la filosofía de Schelling y de las referencias de los propios idealistas a la obra spinoziana. Tal y como se ha mencionado anteriormente, la interpretación de *Appearance and Reality* llevada a cabo por Seth Pringle-Pattison muestra que el sistema metafísico de Bradley puede presentarse como un intento de sintetizar elementos hegelianos y spinozianos y por este motivo unas breves consideraciones acerca de la relación entre Hegel y Spinoza puede resultar interesante. Véanse M. Carbó i Ribugent, «Henry Crabb Robinson i el context filosòfic de la primera importació de Kant a Anglaterra», cit.; A. Deregibus, «Bradley e Spinoza. L'iper-spinozismo di F.H. Bradley», cit.; A. Seth Pringle-Pattison, *Man's Place in Cosmos and Other Essays*, cit.; M. Cardani, "F.H. Bradley: ¿un espinosista hegeliano?", «Studia Hegeliana» 2, 2016, pp. 53-68.

comienzo y el fin, si no fuera posible—en otras palabras—deducir lo finito de lo infinito según un proceso dialéctico de doble negación, la metafísica de Hegel se reduciría al inmovilismo de la sustancia de Spinoza, donde todo entra para desaparecer en ella, y de lo que nada sale (como en una *Löwenhöhle*). Tal y como se observa en las *Lecciones de historia de la filosofía*, Spinoza es capaz de llegar, sin caer en la trampa del malo infinito, a la definición absolutamente exacta del concepto de infinito como lo que perfecciona dentro de sí, en presente, una pluralidad absoluta.[62] La identidad entre Dios, naturaleza y sustancia es justamente lo que garantiza, en la inmanencia, la solución de la correspondencia entre unidad y multiplicidad: de hecho, el principio de máxima armonía para lo finito consiste en su propia auto-limitación como condición del reconocimiento de *Dios en nosotros* y de *nosotros en Dios* a través del concepto de *beatitud* como virtud suprema, porque «*todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse*»[63].

Sin embargo, la relación entre lo infinito y lo finito asume la forma del *esse in alio* y transforma el concepto de Dios en un mundo de modos según una serie de deducciones informales incapaces, para Hegel, de mostrar que la verdadera individualidad, la subjetividad, es decir, todos y cada uno de los modos, no es solamente un alejamiento de lo general, lo determinado puro y simple, sino el retorno a lo general; al ser lo que es consigo mismo es también suyo en general.[64] De hecho, en el sistema hegeliano nada existe fuera del dominio de las relaciones que se hallan *en* las figuras y, sobre todo, *entre* las figuras, cuya esencia, finalmente,

---

62 Véase G.W.F. Hegel, VGPh, 9, 102-113 (280-310).

63 B. Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, tr. cast, Introducción y notas de V. Peña, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Alianza, 2006, p. 62. Piénsese también en las siguientes proposiciones: «la suprema virtud del alma consiste en conocer a Dios [...], o sea, entender las cosas según el tercer género de conocimiento [...]. De esta suerte, quien conoce las cosas según dicho género pasa a la suprema perfección humana, y, por consiguiente, resulta afectado por una alegría suprema [...]; por ende [...], de ese género de conocimiento nace el mayor contento posible» (B. Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, cit., pp. 411-412); «*la felicidad no es un premio que se otorga a la virtud, sino que es la virtud misma* [...]. La felicidad consiste en el amor hacia Dios [...], y este amor brota del tercer género de conocimiento [...]; por ello, dicho amor [...] debe referirse al alma en cuanto que obra, y, por ende [...], es la virtud misma» (B. Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, cit., p. 427).

64 Véase G.W.F. Hegel, VGPh, 9, 102-113 (280-310).

consiste en un agregado de notas imperfectas y contradictorias que se resuelven en una síntesis superior (la *Aufhebung*) que permite reconocerlas como verdaderas cuando se mire a ellas como algo vivo, como espíritu: *omnis determinatio est negatio*, pero solo si la negación se pone como afirmativa. Siguiendo a Hegel, solo de esta forma es posible entender por qué la lógica ha de ser concebida como el *reino del pensamiento puro* y por qué, consiguientemente, el comienzo tiene que ser absolutamente algo inmediato, o mejor lo inmediato mismo.

IV – HEGEL SUBJETIVISTA

Por un lado, la revolución copernicana de Kant se dirige, con Fichte, hacia la abstracción pura del *Yo = Yo* y con Hegel a la del *Ser, puro ser—sin ninguna otra determinación*: de tal manera, todo posible contenido se encuentra encerrado en la conciencia o en el Concepto.[65] Por otro, tanto Stirling como Bradley y McTaggart consideran que el sentido de las asunciones de Hegel ha de buscarse en un nivel de abstracción mucho más bajo. Como consecuencia de los argumentos discutidos en el Capítulo 1 respecto a Bradley, debería resultar claro que las reflexiones de los idealistas británicos se desarrollan negando la existencia y la validez de un pensamiento puro y abstracto, desprovisto de conexiones con la experiencia, porque «un pensamiento, si fuese verdaderamente puro, se situaría en un nivel más bajo respecto a los así llamados hechos brutos [*facts of sense*]»[66]. Independientemente de las intenciones programáticas de los escritos y de las razones filosóficas que llevan a sus autores a desarrollar tales consideraciones, la idea que se acaba de mencionar representa el mínimo común denominador de las interpretaciones de Hegel realizadas por los principales protagonistas de la escena idealista en el Reino Unido. Esta idea, obviamente, se presenta según paradigmas diferentes, a pesar de que todos los argumentos puedan remitir a dos profundos errores en la evaluación del hegelianismo: por un lado, el modelo subjetivista, que implica directamente a Hegel; por el otro, la continuidad con Kant—ese Kant que no habría resuelto el

[65] En el tercer capítulo se intentará reunir estos planteamientos bajo la definición de *teoría a priori del significado*.
[66] F.H. Bradley, *Appearance and Reality*, cit., p. 381.

dualismo ni habría fundamentado una *alternativa a la ontología*, sino que se habría limitado a llevar a cabo una teoría psicologista del conocimiento.[67]

A raíz de la línea interpretativa que se ha ido defendiendo hasta ahora, debería resultar claro que ninguna de las dos tendencias puede correctamente representar la puerta de acceso al sistema de Hegel. De la transformación de la metafísica en una ciencia pura, típica del idealismo hegeliano, deriva que ningún planteamiento "subjetivista" puede constituir el punto de vista absoluto. Tal y como se ha discutido anteriormente, la perspectiva finita de los primeros momentos de la *Fenomenología* e incluso la experiencia de la que se trata en la *Enciclopedia* pueden ser concebidas como el íncipit del recorrido filosófico: sin embargo, esto es posible solo porque no se ha tomado conciencia del origen y el destino de tal recorrido y porque se presupone su relación con *el todo*. Paralelamente, nada puede ser presupuesto—tampoco una premisa lógica como podrían ser los resultados ontológicos de la investigación trascendental kantiana.

—

La primera de las dos tendencias mencionadas se configura como una limitación de los argumentos metafísicos hegelianos a un contexto única y exclusivamente subjetivo. Cabe señalar que se dan al menos dos acepciones de "subjetivo": la primera remite a Stirling, quien, lejos de reconocer la exigencia "meta-trascendental" de la doctrina hegeliana, asevera que el comienzo es el Ser porque solo este concepto responde a una asunción general e indispensable para cualquier tipo de razonamiento filosófico. La segunda acepción es una consecuencia de la investigación de McTaggart acerca del método dialéctico, el cual «no es subjetivo en el sentido de "lo que es mío o tuyo"», sino porque «no expresa

[67] El subjetivismo discutido aquí no tiene ninguna relación con la lógica subjetiva de la que Hegel trata en la Doctrina del concepto: esta trata del *concepto como concepto*, desde un punto de vista rigurosamente especulativo, como en la Doctrina del Ser y de la Esencia, es decir, «por encima de cualquier punto de vista psicológico o gnoseológico y más allá de elementos puramente "representativos"» (V. Verra, *Introduzione a Hegel*, cit., p. 87). En cuanto a Kant, remito a H. Allison, "Kant's Transcendental Idealism", en G. Bird (ed.), *A Companion to Kant*, cit., pp. 111-124; J.S. Haldane-M.A. Haldane, "The Relation of Philosophy to Science", en A. Seth Pringle-Pattison; R.B. Haldane (eds.), *Essays in Philosophical Criticism*, cit., pp. 41-66.

de forma completa la naturaleza esencial del pensamiento»[68] debido a su inadecuación respecto a la idea absoluta.

Según Stirling, a la cuestión metafísica *pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien?*[69] Hegel contestaría señalando que el acto filosófico del preguntar es posible por el simple hecho de que algo existe. Se trata de una nueva propuesta post-idealista de la duda cartesiana: prescindir del ser es imposible y el poder pensarlo lo demostraría de forma inequivocable:

> Al intentar suprimir el universo con el pensamiento—al intentar suprimir la existencia—se debería aun así reconocer que es imposible escaparse de la sombra abstracta del ser [...]. El Ser es absolutamente necesario para el pensamiento [...]. ¿Qué habría si no existiera nada en absoluto, y si nada hubiese existido nunca—ni Dios, ni un mundo, ni una existencia en general? Mirando a la pregunta en sí, se observará que contiene su propia dialéctica y contradicción al suponer que el Ser puede ser suprimido y no ser.[70]

La referencia a Descartes es evidente y Stirling la reitera algunas páginas después, al discutir el comienzo de la *Ciencia de la lógica*:

> El primer acto verdadero del pensamiento puede ser solamente el *es*, a saber, la emoción [*feeling*], el sentimiento [*sentiment*], la sensación [*sense*] del Ser. Se trata del *cogito ergo sum* de Descartes, del *Ich-Ich* de Fichte. De hecho, al pasar por el alembique de Schelling y al transformarse en un *neutrum*, un *impersonativum*, el *Ich-Ich* de Fichte recibe por parte de Hegel la expresión de *es*—*Seyn*—que le transmite la entera carga de la frase "el ser es el concepto solo *en* sí".[71]

Las consideraciones llevadas a cabo en el párrafo II acerca de Fichte deberían haber demostrado que la diferencia entre la Doctrina de la Ciencia y la

---

68 J.E. McTaggart, *Studies in the Hegelian Dialectic*, cit., p. 139. Remito también a J.E. McTaggart, "The Changes of Method in Hegel's Dialectic", cit.

69 La referencia a Leibniz no es casual, si se tienen en mente las consideraciones metodológicas de McTaggart o el análisis llevado a cabo en la Observación III. Además de los textos citados anteriormente, véase J.E. McTaggart, *The Nature of Existence*, Vol. 1, cit., en particular pp. 38-53. En el fondo, se trata de la misma cuestión subrayada por Schelling: «la tarea primordial de la filosofía consiste en solucionar el problema de la existencia del mundo» (F.W.J. von Schelling, PB, 237 (57)).

70 J.H. Stirling, *The Secret of Hegel*, cit., p. 29.

71 Ibi, p. 36.

filosofía hegeliana no consiste solamente en mover el punto de vista *desde dónde* se mira a lo absoluto: los resultados de la dialéctica no se logran mezclando en el alambique del idealismo la subjetividad trascendental fichteana con las premisas "objetivas" de Schelling, pues no se obtendría nada más que un brebaje poco significativo. El planteamiento hegeliano pretende superar los límites impuestos por Fichte y Schelling a la especulación, y posiciona la filosofía en una perspectiva absoluta (sin oposiciones) sobre la realidad. Siguiendo a Stirling, al contrario, se podría llegar a la conclusión de que (como ya ocurría en el caso de Kant), Fichte y Hegel realizan la misma tarea metafísica y que solo se distinguirían por la exhaustividad de los argumentos presentados. En este sentido, la posición defendida por Seth Pringle-Pattison en su ensayo anti-hegeliano *Hegelianism and Personality* parece depender de tales consideraciones: «la parte teorética de la *Wissenschaftslehre* corresponde [...] a la *Lógica* hegeliana»[72]. Está claro que no se comprende que la validez del discurso metafísico de Hegel depende de su independencia respecto a todo ámbito experiencial. Evidentemente, el argumento de Stirling no se halla en el nivel de abstracción requerido por la lógica de Hegel, pero sugiere algo interesante: el *ego cogito, ego sum* de Descartes se trasladaría desde el sujeto al propio pensamiento, de manera que, mirando al «momento de su [del pensamiento] nacimiento, podemos solamente decir de él que *es*»[73], como un sujeto absoluto para el que efectivamente vale el argumento cartesiano: Dios.

En la primera parte de sus *Studies in the Hegelian Dialectic*, dedicada a la discusión general de la naturaleza del método dialéctico, McTaggart abraza la opinión de Stirling y plantea el problema del comienzo según la misma perspectiva subjetivista de *The Secret of Hegel*:

> Si realmente dudamos, entonces la duda es real, y existe algo cuya realidad no se pone en duda; al contrario, si no dudamos realmente de la proposición de que hay algo real, admitimos que es verdadera. La duda, como la negación, implica sin duda alguna la existencia de quien duda. Se trata, obviamente, del argumento cartesiano, que Hegel no

72 A. Seth, *Hegelianism and Personality*, cit., p. 142. En la Observación V se desarrollarán más consideraciones acerca de la filosofía fichteana.

73 J.H. Stirling, *The Secret of Hegel*, cit., p. 37.

> presenta nunca exactamente en esta forma; sin embargo, la justificación de su uso para la categoría de Ser, en cuanto válida para la realidad, parece depender de él.[74]

Cabe subrayar que, para justificar el planteamiento hegeliano, Stirling y McTaggart hacen hincapié en la idea de que el comienzo debe coincidir con lo que no puede ser negado: pese a toda posible duda, algo ha de ser admitido *schlechthin* porque «se mantiene únicamente el concepto cuya posición no se revoca. El mero reconocimiento de lo que no puede ser suprimido [*Nicht-Aufzuhebenden*] es el concepto de ser»[75].

Aristóteles afirmaba que *la filosofía nace de la maravilla* y seguramente recurrir a Kant y Herbart para discutir el comienzo de la lógica hegeliana puede causar cierto sentimiento de sorpresa. Sin embargo, las siguientes observaciones justificarán estos parangones metafísicos: desde un punto de vista estrictamente lógico, para Hegel no se trata tanto de determinar, como consecuencia de una duda metódica, cuál debe de ser el *prius* de la filosofía. Su punto de vista no se plantea buscar simplemente un criterio subjetivo en contra del filosofar dogmático, sino de establecer un comienzo lógico, absoluto, según la idea de que «el *principio* tiene que ser también comienzo y lo que es *anterior* (*prius*) para el pensamiento, tiene que ser también *primero en el curso* del pensamiento»[76]. La ciencia puede empezar allá donde se incluya en el discurso la concepción del método y del saber absoluto como circularidad dialéctica y especulativa, de manera que la única y auténtica legitimación del comienzo se vuelva a encontrar al final del recorrido de la propia ciencia. La sola adquisición positiva del Ser es su fundamental *no ser algo*: así, para

[74] J.E. McTaggart, *Studies in the Hegelian Dialectic*, cit., p. 21. En el tercer capítulo de la obra ("The Validity of the Dialectic"), el autor demuestra que la asunción de la idea de Ser como comienzo está garantizada y recurre a un argumento que recuerda, otra vez, a Stirling: «el rechazo de tal idea resultaría autocontradictorio [...], porque significaría negar que algo existe. En ese caso, la propia negación no podría existir, y la validez de la idea de Ser no habría sido negada. Al contrario, si la negación existe, entonces hay algo la cuya existencia no puede ser negada [...]. Tanto la negación como la duda implican la existencia de un sujeto pensante» (J.E. McTaggart, *Studies in the Hegelian Dialectic*, cit., pp. 90-91).

[75] J.F. Herbart, *Allgemeine Metaphysik*, cit., p. 55.

[76] G.W.F. Hegel, WL, GW21, 54 (88).

la *Ciencia de la Lógica*, «el *Gegenstand* o la materia es la propia *Objektivität* de cualquier *Gegenstand*, o la posibilidad de la inteligibilidad en general»[77].

En el sentido más riguroso del término, por tanto, el comienzo de la ciencia ha de buscarse en un ámbito conceptual que no tiene premisa alguna. Como se ha recordado, ese contenido en cierto modo "separado" de la teoría y "externo" a la metodología típica del trascendentalismo, ese elemento que, de manera casi paradójica, es causa y consecuencia del sistema kantiano considerado en su totalidad, ha de ser englobado en el discurso para que devenga, *en cuanto concepto*, *objeto*. Cabe subrayar, además, que el puro ser *es negado* y coincide con la pura nada debido a su separación total de todo tipo de determinación. Los dos, vinculados simétricamente y recíprocamente, desaparecen cada uno en su opuesto y son, según sus determinaciones ulteriores, el *Dasein*, en cuya esfera se coloca y desarrolla el discurso kantiano: sin la función central de la negación, la posición del puro ser no se diferenciaría de la *identidad inmóvil* de Spinoza, como ya se ha comentado.[78]

Se puede apreciar, consiguientemente, que el papel atribuido al razonamiento *acerca del* ser y *acerca del* pensamiento por parte de Stirling y McTaggart depende fundamentalmente de la presencia externa de un agente pensante, de manera que la forma y el contenido de la lógica, simplemente, dejan de coincidir: «el recorrido de la lógica [...] puede resumirse de esta forma: tenemos la certeza inmediata de que algo existe y, consecuentemente, la categoría de Ser es válida para la realidad»[79]. No es casual que al método de la lógica se le reconozca una validez *principalmente* epistemológica y *también* ontológica, siendo básicamente «un proceso de reconstrucción, no de construcción» y una «válida *descripción* de la realidad»[80]. La imposibilidad de negar el ser de la que hablan los filósofos británicos implica un "sujeto raciocinante", cuya reflexión activa acerca del ser y acerca del pensamiento recorre la *Ciencia de la lógica* como si la posición

---

77 G. di Giovanni, "Introduction" a G.W.F. Hegel, *The Science of Logic*, cit., p. XXXVI.

78 Ulteriores consideraciones acerca del concepto de "negación" serán desarrolladas en la Parte 2 del presente capítulo.

79 J.E. McTaggart, *Studies in the Hegelian Dialectic*, cit., p. 60.

80 Ibi, p. 3 y p. 7. Cursiva mía.

del comienzo y del ser no pueda justificarse *in se* y *per se*, sino que siempre sea *per aliquem*. En otras palabras, Stirling y McTaggart no tienen en cuenta la identidad formal y la perfecta adecuación entre conciencia, filósofo y filosofía típica del planteamiento hegeliano, de la que Pareyson discute brillantemente en su obra *Il sistema della libertà* para mostrar las diferencias con Fichte: la importancia de sus reflexiones en este contexto ha sido recordada en el párrafo II de este Capítulo.

Resulta coherente con esta lectura—mas ciertamente menos coherente con la doctrina hegeliana—la convicción, típica de McTaggart, de poder descubrir el entero método dialéctico, al menos *de iure*, «empezando con cualquier elemento de la experiencia, y sin postular ningún posible ulterior conocimiento empírico»[81].

---

[81] Ibi, p. 103. Para un breve comentario de estas asunciones de McTaggart, cabe aquí referirse de nuevo a la filosofía fichteana. Puesto que todas las exposiciones de la Doctrina de la Ciencia han de preservar el carácter finito de la filosofía trascendental, es lícito admitir—como se ha visto en el párrafo II de este capítulo—que ninguna de ellas es capaz de establecer definitivamente la unidad absoluta. Por este motivo justamente, si la Doctrina de la Ciencia no abstrae solo de la "materia", sino también de las propias leyes formales del saber, todas y cada una de las exposiciones están sujetas a posibles insuficiencias, ya que el único criterio de verdad del sistema consiste en la coincidencia entre hipótesis y deducciones. Sin embargo, el movimiento circular de las exposiciones (sobre todo en el caso de la *Doctrina de la ciencia* de 1794) se basaría solamente en una demostración negativa: «si las reflexiones presupuestas y las encontradas *no* concuerdan, en tal caso el sistema es seguramente falso. Si concuerdan, entonces puede ser correcto. Pero no tiene necesariamente que ser correcto; pues, aun cuando—siempre que en el saber humano haya solo un sistema—en *correcta deducción*, solo de *un* modo puede encontrarse una tal concordancia, sin embargo, permanece siempre posible el caso de que la concordancia se haya producido por casualidad mediante dos o más *deducciones incorrectas* que causarían la concordancia» (J.G. Fichte, UBW, GA I, 2, 144-145 (45)). Se trata del famoso argumento de la prueba de la multiplicación. Ahora bien: la precariedad de las diferentes exposiciones implica la existencia de tantos accesos a la Doctrina de la Ciencia cuantos son los seres libres y pensantes. El propio Fichte lo remarca en otro punto: «supongamos que el profesor domina completamente la ciencia y escoge la forma más adecuada de comunicación; pues bien, si habla ante veinte o treinta oyentes, tendrá que presentar veinte o treinta formas diferentes de la exposición, si tuviera que ofrecerla a cada uno del modo más adecuado a su individualidad» (J.G. Fichte, FEpV, GA IV, 4, 66). Así, dando por supuesta la posibilidad de una experiencia *antes* de la Doctrina de la Ciencia (en el sentido lógico), para Fichte «en el camino que va a emprender la reflexion, hay que partir de un principio tal, que nos sea concedido por todo el mundo sin dificultad. *Puede haber muy bien varios principios de este género*. La reflexión es libre; y poco importa su punto de partida» (J.G. Fichte, GWL, GA I, 2, 256 (14). Cursiva mía). Evidentemente, solo en cuanto *finita* la Doctrina de la Ciencia admite diferentes *comienzos*: algo que, indiscutiblemente, no vale para la doctrina hegeliana, cuyo comienzo es absoluto: «la cuestión del método se presenta [...] como la cuestión de la verdad misma y no simplemente como la adecuación cognoscitiva o del asegurarse previamente de la certeza del procedimiento. El "método" es la *Wissenschaft* en su proceder, puesto que asimismo en esta se trata principalmente de la certeza de la primera determinación o de la certeza en cuanto tal—como identidad de forma y contenido en el elemento del pensar puro» (R.G. Cuartango, *Una nada que puede ser todo. Reflexividad en la* Ciencia de la lógica *de Hegel*, editoriaLímite, Santander 1999, pp. 186-187). Remito también a C. Tugnoli,

Para McTaggart:

> Cualquier fragmento de la experiencia sería entonces suficiente para presentarnos la Idea, y con ello entregarnos implícitamente la verdad concreta, cuya presencia, considerada así, es la fuente real de nuestra insatisfacción respecto a las categorías más ínfimas y, en consecuencia, resulta ser el manantial del proceso dialéctico. En cualquier hecho singular de la experiencia, pese a su insignificancia y a su origen, la dialéctica podría encontrar todos los presupuestos de la experiencia que necesita.[82]

En resumidas cuentas: los filósofos británicos no llevan a cabo un razonamiento en que coinciden de forma definitiva la esfera ontológica y la esfera lógico-metafísica, como es requerido por Hegel. Al contrario, el carácter subjetivo atribuido por Stirling y McTaggart al argumento hegeliano transforma el problema del comienzo en una cuestión exclusivamente práctica y se traduce, como también observa Mander, en la simple "corrección" del planteamiento kantiano, lo que corresponde a la segunda acepción de "subjetivo" que se ha mencionado más arriba.

Siguiendo a McTaggart, si es cierto que la dialéctica es una *reconstrucción* y una *descripción* de la realidad, y si, además, cualquier momento puede servir de *comienzo* pese a su posición en la serie progresiva de su desarrollo, es porque la dialéctica necesita como su postulado que *la experiencia existe realmente*. La admisión de la necesidad de un substrato, un puro ser que ha de ser admitido *a fortiori*, coincide con la idea kantiana (mencionada arriba) de que «la posibilidad desaparece [...] cuando no hay ninguna materia ni dato alguno que se ofrezcan al pensamiento»[83]. Pero si Hegel considera que el mundo empírico es desprovisto de determinación autónoma, porque depende de la auto-formación del espíritu, significa que los argumentos de Stirling y McTaggart ya no se hallan en el terreno de la dialéctica de las entidades conceptuales puras, en el que todo el contenido de lo pensado se deriva de las categorías originarias en una forma sistemáticamente rigurosa y unívoca. Así, pues, la lógica pierde su carácter de saber absoluto y se

---

La dialettica dell'esistenza. L'hegelismo eretico di John McTaggart, cit. Agradezco al profesor Salvi Turró i Tomàs por la referencia de las *Fichtes Vorlesungen*.

82 J.E. McTaggart, *Studies in the Hegelian Dialectic*, cit., p. 103.

83 I. Kant, BDG, Ak II, 78 (59).

transforma en una ciencia que se ocupa «*exclusivamente de las formas gracias a las cuales podemos mediar lo que es dado inmediatamente*», de manera que «las leyes generales que gobiernan la experiencia son la *causa essendi* de la lógica»[84]. Según se afirma en *The Principles of Logic*, «el punto en cuestión no es si el producto [de la dialéctica] es *a posteriori*, sino que, si siendo a posteriori, no es también *a priori*»[85]: en consecuencia, para una correcta interpretación de Hegel, cabría establecer la relación de la lógica con lo *inmediatamente dado*, con la experiencia. Este último concepto, que ha sido un elemento fundamental para discutir las tesis de los idealistas británicos frente al trascendentalismo kantiano, se convierte aquí en la clave del análisis crítico de sus interpretaciones del hegelianismo, las cuales son reluctantes a reconocer el concepto de pensamiento puro.

Antes de discutir por qué los planteamientos defendidos en el Reino Unido implican a Kant, cabe volver a subrayar que la referencia a la experiencia—a ese *substratum*—representa el motivo por el cual, a los ojos de McTaggart, la dialéctica es esencialmente subjetiva. Si el comienzo de la filosofía debe ponerse en la idea del puro ser porque «necesitamos el juicio [*judgment*] de que algo es verdadero o real, antes de poder desarrollar una ciencia de la lógica o una metafísica»[86], es lícito pensar que toda estructura conceptual, categorial, relacional, *racional*, no puede llegar a coincidir de forma definitiva con lo real: *lo verdadero es el todo* porque

---

84 J.E. McTaggart, *Studies in the Hegelian Dialectic*, cit., p. 114 y p. 20. La cursiva de la primera cita es mía.

85 F.H. Bradley, *The Principles of Logic*, Vol. 2, cit., p. 409. Para más detalles, véase todo el capítulo "Fresh Specimens of Inference", pp. 394-430. Remito también a D. Sacchi, "Differenza e opposizione nell'idealismo britannico: Bradley e McTaggart", en V. Melchiorre (ed.), *La differenza e l'origine*, Vita e Pensiero, Milano 1987, pp. 186-207.

86 B. Bosanquet, *The Principle of Individuality and Value*, cit., p. 296. Bosanquet continúa aseverando que los *minima* de experiencia constituyen el punto de partida para la filosofía y justamente en ellos Hegel sitúa la idea de puro ser. Desde un punto de vista estrictamente lógico, «lo objetivo es independiente de nuestras conciencias, en el sentido de que se trata de lo que estamos obligados a pensar para que nuestra conciencia resulte coherente consigo misma» (B. Bosanquet, *The Essentials of Logic*, cit., p. 13). Consideraciones parecidas se encuentran también en *Knowledge and Reality*, cit. Discutiendo la doctrina de McTaggart, Metz observa que «la proposición de que hay algo que existe depende de la percepción sensible y es la premisa fundamental para todas las deducciones subsecuentes. Por tanto, su evidencia es empírica, pero su certeza no es inferior a la certeza de toda evidencia *a priori*» (R. Metz, *A Hundred Years of British Philosophy*, cit., p. 370).

solo gracias a un proceso continuo de corrección progresiva de las categorías que *reconstruyen* y *describen* la realidad es posible alcanzar una perspectiva absoluta. Poco importa si en *The Secret of Hegel*, Stirling reconoce que *todo* puede reducirse al pensamiento y que la lógica (o el *λόγος*) es el nombre para *el todo*: si la premisa de esta inferencia es la idea de que «la grandeza del secreto de Hegel es que no se enmaraña con ningún producto nigromántico del pensamiento puro, sino que [...] siempre tiene un terreno sólido debajo de sus pies»[87], entonces la deducción no se alinea con los requerimientos de la lógica hegeliana.

En otras palabras: la dialéctica representaría la inadecuación del pensamiento respecto a la totalidad y tal inadecuación sería justamente el resultado de la incesante alternancia de afirmación, negación y *Aufhebung*. Sin embargo, este punto de vista es *humano, demasiado humano*—y, por tanto, subjetivo—y no abrazará nunca el *Ganze* hegeliano ni logrará una correspondencia definitiva entre su forma y su contenido.[88] La propia definición del término "idealismo" que McTaggart ofrece en *Studies in the Hegelian Dialectic* y que retoma en el ensayo "An Ontological Idealism" demuestra que este no consiste en la identidad entre pensamiento y ser, sino en la idea de que la realidad es racional y justa, precisamente porque el pensamiento es adecuado para *expresar* el ser y el ser es adecuado para *representar concretamente* el pensamiento.[89] También la propuesta de Bradley se alinea, en cierto sentido al menos, con estas consideraciones. Como es notorio, en *The Principles of Logic* el autor distingue los "juicios analíticos de los sentidos" (*analytic judgments of sense*) de los "juicios sintéticos de los sentidos" (*synthetic judgments of sense*) y de los juicios que «tienen que ver con una realidad que nunca

---

[87] J.H. Stirling, *The Secret of Hegel*, cit., p. 124. Omito la discusión del aspecto religioso de estas consideraciones de Stirling, porque se desarrollan en un sentido que, como se ha visto en el Capítulo 1, va más allá de la *teología racional* hegeliana y de su filosofía de la religión: resultarían por tanto no influyentes en el análisis que se lleva a cabo en este trabajo.

[88] La fórmula nietzscheana resume brillantemente los argumentos defendidos en *Man's Place in Cosmos* por Seth Pringle-Pattison, desarrollados para criticar el sistema bradleyano. Se podría pensar que, al menos indirectamente, puedan valer también para las ideas defendidas por Stirling, McTaggart y Bosanquet. Véase M. Cardani, "F.H. Bradley: ¿un espinosista hegeliano?", cit.

[89] Véanse W.J. Mander, "McTaggart's Argument for Idealism", «The Journal of Speculative Philosophy» New Series 11, 1/1997, pp. 53-72; J.E. McTaggart, "An Ontological Idealism", en J.H. Muirhead (ed.), *Contemporary British Philosophy. Personal Statements*, First Series, Routledge, London 2002, pp. 249-269.

corresponde a un evento sensible en el tiempo»[90]. Recordando la independencia de su obra respecto a la terminología kantiana, Bradley define los primeros como juicios que meramente describen lo dado, sin trascender el *hic et nunc*; los segundos, como juicios que extienden hasta porciones de espacio y tiempo no directamente percibidas; y los terceros, como elementos pertenecientes al ámbito metafísico. Sin embargo, al aseverar que *todo posible juicio es a la vez analítico y sintético*, Bradley fundamenta desde un punto de vista lógico la necesidad de un elemento externo al pensamiento, que corresponde a la doctrina de la distinción entre contenido (*what*) y existencia (*that*) que se ha comentado anteriormente.

En breve: el carácter subjetivo atribuido por los idealistas británicos a *Ciencia de la lógica* traiciona claramente el planteamiento hegeliano ya que, como destaca Hyppolite, «si lo Absoluto es reflexión, la reflexión es ella misma absoluta, no es una operación subjetiva que sería yuxtapuesta al ser, y el sí-mismo de la reflexión no es ya el sí-mismo humano considerado en una antropología o en una fenomenología»[91].

V – HEGEL KANTIANO

Tal y como se ha anticipado, la presunta continuidad con Kant constituye la segunda forma en la que se manifiesta la reticencia hacia el pensamiento puro de la lógica hegeliana. En el interés de esta investigación, no cabe destacar solamente las "relaciones descriptivas" que, según los idealistas británicos, unen Hegel y Kant, y de las que se ha hablado *en passant* en el párrafo I. Al contrario, las premisas teóricas de tales nexos representan el punto fundamental del problema: si por un lado Hegel es el *continuador* y el *completador* de Kant, por otro ¿realmente «muy poco es requerido para convertir la *Vorstellung* de Kant en la *Vorstellung* de

---

[90] F.H. Bradley, *The Principles of Logic*, Vol. 1, cit., p. 49. Para un análisis más profundo de estas cuestiones, remito a R. Wollheim, *F.H. Bradley*, cit.

[91] J. Hyppolite, *Lógica y existencia*, cit., p. 99. El íncipit de la *Enciclopedia* es clarísimo al respecto: «la filosofía carece de la ventaja, que favorece a las otras ciencias, de poder suponer sus *objetos* como *inmediatamente ofrecidos por la representación* y [de poder suponer] como ya aceptado el método de conocimiento para empezar y proseguir [su discurso]» (G.W.F. Hegel, Enz, GW20, §1, 39 (99). Cursiva mía).

Hegel»[92]? Es curioso observar que, para contestar a esta pregunta, los argumentos aportados por los pensadores británicos muestran otra vez cierta semejanza, pese a sus divergencias sistemáticas.

Es importante volver a subrayar que la fecundidad de la Dialéctica trascendental sugiere que la función crítica y negativa representada por el tribunal de la razón no puede limitarse al *agnosticismo ontológico* de la psicología racional, de la cosmología racional, y de la teología racional, sino que debería ser entendida en su totalidad, con el fin de comprender aquellos aspectos de la investigación que afectan a su lado positivo. En tal sentido, el caso de los cien táleros puede representar una clave de lectura útil para el desarrollo de los argumentos que aquí se defienden.

Si, para Kant, «sea cual sea el contenido de un concepto, tanto en su cualidad como en su extensión, nos vemos obligados a salir de él si queremos atribuir existencia a su objeto»[93], desde la perspectiva bradleyana *ser real* en vez de *ser imaginado* significa hallarse en un tejido de relaciones que inciden en la determinación del propio objeto, de manera que debe reconocerse una diferencia sustancial entre la esfera ideal y la esfera real. En el Capítulo 1 se ha discutido en detalle la validez del ejemplo de los cien táleros y del "unicornio" para los planteamientos kantiano y bradleyano. Las reservas de Hegel, desarrolladas en la *Ciencia de la lógica* y en la *Enciclopedia*, demuestran que el motivo de la falacia del kantismo estriba en la imposibilidad de superar los límites del entendimiento y de renunciar a la distinción entre *intellegere* y *cogitare*. De hecho:

> La *determinidad* queda para el *pensar* como algo *exterior*; el pensar se queda solo y simplemente en *pensar abstracto*, al cual aquí [en este punto de la filosofía kantiana] se le llama siempre razón. Esta (y con ello llegamos al resultado) no proporciona más que la *unidad formal* para simplificar y sistematizar la experiencia; es un *canon* y no un *organon* de la *verdad*, no puede proporcionar una *doctrina* de lo infinito, sino solamente una *crítica* del conocimiento. Esta crítica consiste, en su último análisis, en la *aseveración* de que el pensar solo

[92] J.H. Stirling, *The Secret of Hegel*, cit., p. 679. Stirling se está refiriendo a I. Kant, KrV, A780/B808 (614-615).

[93] I. Kant, KrV, A601/B629 (505).

> es en sí mismo la *unidad indeterminada* y la *actividad* de esta indeterminada unidad.[94]

Los argumentos de Hegel se alinean perfectamente con los resultados del análisis llevado a cabo hasta ahora. Resulta interesante, por lo tanto, encararse a interpretaciones menos coherentes con el punto de vista hegeliano, según las cuales, como asevera el crítico italiano Sacchi, los pasos de *Appearance and Reality* acerca de los cien táleros hacen eco al propio Hegel.

Entre las consecuencias de la crítica bradleyana a Kant cabe recordar nuevamente la imposibilidad de concebir un pensamiento que sea fundamentalmente puro, es decir, desprovisto de toda determinabilidad empírica: según muestran *Appearance and Reality* y *The Principles of Logic*, de hecho, este se encontraría en el nivel más ínfimo de la serie que corresponde a los grados de verdad y realidad de las apariencias. Contrariamente a lo que afirma Sacchi, al ser más auténticamente anti-kantiano, Bradley se convierte con ello también en filósofo esencialmente anti-hegeliano. Las consideraciones llevadas a cabo acerca del problema del comienzo lo demuestran de manera amplia. Sin embargo, además de ser errónea, esta lectura esconde un problema interpretativo ulterior: en efecto, aunando Bradley con Hegel en su oposición a Kant, se deja sitio para una gravísima consecuencia metafísica que concierne al propio sistema hegeliano. Si realmente afirmar que un pensamiento verdaderamente puro se situaría en un nivel más bajo respecto a los *facts of sense* puede alinearse con la perspectiva meta-trascendental de la *Ciencia de la lógica*, entonces, de la misma manera, sería posible recuperar el argumento kantiano para concluir con McTaggart que

> La filosofía sería equivalente a todo el conocimiento si el pensamiento pudiese en algún momento lograr el objetivo [...] de deducir toda la realidad desde su propia naturaleza, sin la asistencia de ningún elemento dado de forma inmediata [*immediately given data*]. La única realidad sería el pensamiento puro, cuya esencia sería ofrecida por la dialéctica [...]. Sin embargo, como se ha visto, tal objetivo es imposible y contradictorio: el pensamiento es solo una actividad mediadora y necesita algo que mediar.[95]

---

[94] G.W.F. Hegel, Enz, GW20, §52, 92 (156-157).

[95] J.E. McTaggart, *Studies in the Hegelian Dialectic*, cit., pp. 209-210.

Pese a la inaplicabilidad de los argumentos kantianos en el ámbito de la demostración de la existencia de Dios, Kant habría demostrado que la realidad de cien táleros no puede deducirse de la idea que tenemos de ellos. Se daría entonces una paradójica situación: por un lado, se reprocharía a Kant la idea de que cien táleros reales no poseen más contenido que cien táleros posibles; por otro lado, sin embargo, el "deber salir del concepto para poder atribuir existencia al objeto" resultaría fundamental para comprender los (supuestos) requerimientos de Hegel, ya que la existencia de cierta realidad sería asumida como comienzo de la lógica. Así, pues, al reconocer el legado hegeliano de la crítica a Kant llevada a cabo por Bradley, se da pábulo a un *quid pro quo* metafísico que convierte el sistema hegeliano en un conjunto de categorías que, recorriendo sintéticamente un camino de progresiva adecuación, explica la realidad reconciliando finito e infinito en la Idea.

Esto no significa obviamente que la explicación de la realidad resulte igualmente satisfactoria para todos los intérpretes del idealismo británico: la validez y la aplicación de la dialéctica depende de la interpretación particular ofrecida por cada uno ellos. Sin embargo, todos ellos estarían de acuerdo en reconocerle una función principalmente epistemológica y solo secundariamente ontológica y, en cierto modo, en apoyar la idea de Seth de que la lógica de Hegel es «nada más ni nada menos que una expansión, un completamiento y una rectificación de la tabla de las categorías de Kant»[96]. El propio Seth declina de una forma curiosa el caso de los cien táleros, dejando otra vez entender que sin una *datidad* originaria, sin la posición de un *Nicht-Aufzuhebenden*, ningún sistema lógico puro podría sustituir el papel de la metafísica:

> Un perro vivo es mejor que un león muerto, e igualmente un átomo es más que una categoría. El átomo puede, al menos, existir como una realidad; en cambio, una categoría es un fantasma abstracto, que podría tener un *significado* para los seres inteligentes pero que, separada de tales seres y sus experiencias, es solamente una clase de *non-ens*.[97]

[96] A. Seth, *Hegelianism and Personality*, cit., p. 84.
[97] Ibi, p. 124.

Si la tarea hegeliana de la transformación de la lógica en metafísica corresponde a la posición de un pensamiento absoluto que *se sabe* a sí mismo y que se *media* solo a sí mismo, resulta evidente que en el Reino Unido no ha sido entendida. A la *forma* lógica del desarrollo dialéctico no se le reconoce nunca la autosuficiencia que le permite ser reflexión de sí misma y transformarse en su propia materia; en cambio, se le pone al lado un *contenido* experiencial irreducible al pensamiento. A pesar de las diferencias que ya se han sacado a luz, se puede con razón afirmar que el sistema hegeliano es siempre concebido a posteriori: en efecto, si la recepción de la revolución copernicana no se desvincula de la interpretación *exclusivamente* gnoseológica de Kant, es difícil imaginar resultados diferentes. Sin embargo, en consecuencia del error interpretativo de los conceptos de forma y contenido, cabe remarcar también un problema relativo a las nociones de a priori y a posteriori. De un movimiento que profesa su dependencia de Kant y Hegel (no importa si se concibe en un sentido positivo o negativo), sería lícito esperarse al menos cierta unidad semántica con el idealismo de sus inspiradores. Al contrario, el significado de tales nociones es invertido y parece volver a asumir un sentido pre-crítico: lo *a priori* pierde su notación trascendental, deja de corresponder al ámbito que determina *cómo se conocen objetos en general* y se convierte en una operación lógica y racional cuya esencia consiste simplemente en no ser derivable de la experiencia o de los sentidos.[98] Solo así puede entenderse por qué Bradley, en el paso citado, se pregunta sin contradecirse cómo la dialéctica puede ser *a priori* aunque es a posteriori, o por qué McTaggart declara que el método seguido en *The Nature of Existence* es esencialmente a priori.

---

98 Según Ferrater Mora, tal acepción del término remitiría directamente a Aristóteles y a la Escolástica, puesto que en la *Metafísica* se observa que lo anterior según la razón (κατὰ τὸν λόγον) no corresponde a lo anterior según la sensación (κατὰ τὴν αἴσθησιν). Véanse Aristóteles, *Metafísica*, tr. cast. de T. Calvo Martínez, en Aristóteles, *Protréptico, Metafísica, Física, Acerca del alma*, Estudio introductorio de M. Candel, Gredos, Madrid 2011, pp. 67-468; J. Ferrater Mora, "A priori", en J. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, nueva edición revisada, aumentada y actualizada por el profesor J.-M. Terricabras, 4 Vols., Ariel, Barcelona 1998, Vol. 1, pp. 4-10; J. Lear, *Aristotle: The Desire to Understand*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.

En cuanto a Bradley, solo el *ground* de experiencia inmediata que está en la base del conocimiento puede fundamentar en rigor la validez de todo juicio—inclusive de tipo metafísico—porque, como se ha visto, cualquier proposición dotada de sentido es a la vez analítica y sintética. Esto significa entonces que o bien lo puramente racional está fundado en lo experiencial, casi como si constituyese una forma de renovado *ficcionalismo*; o bien que ningún juicio desvinculado de la experiencia (o vinculado con ella de manera mediada) puede lograr un valor de verdad suficiente como para considerarse cierto.

Como es notorio, Bradley propende hacia esta segunda línea, puesto que—de lo contrario—el pensamiento estaría condenado a su propio suicidio. La doctrina de los grados de verdad y realidad, que es el anverso de la medalla de la paradoja de las relaciones, demuestra efectivamente que todos los juicios son finitos y, por lo tanto, hipotéticos: de hecho, puesto que el único sujeto posible de todo juicio es la Realidad, la suma de las condiciones necesarias para que sujeto y objeto (o sujeto y predicado) puedan coincidir es illimitada y, en consecuencia, «nuestros juicios [...] deben contentarse meramente de poseer más o menos *validez*»[99]. La dialéctica, entonces, es *a posteriori* porque, efectivamente, la legitimidad de su sistema de juicios tiene cierta conexión con un *feeling* independiente de la actividad de la razón. En este sentido, la suspensión de lo trascendental demuestra que lo *a priori* asume el simple significado de la relación entre reglas deductivas racionales, como en el caso de un silogismo de tipo $[\forall x\ (Mx \rightarrow Px) \wedge \forall x\ (Sx \rightarrow Mx)] \rightarrow \forall x\ (Sx \rightarrow Px)$: el contenido de las proposiciones no influye en la validez de su valor de verdad, que depende exclusivamente de su forma. Por este motivo, la deducción podría definirse *a priori*: es también lo que Kant definiría como analítico. Esto no significa, sin embargo, que la lógica haya de reducirse a la función de canon en el sentido kantiano del término: al menos para Bradley y Bosanquet, no deja de ser una ciencia que se ocupa de la «construcción *mental* de la realidad»[100]: de hecho, tal y como se

99 F.H. Bradley, *Appearance and Reality*, cit., p. 362.
100 B. Bosanquet, *The Essentials of Logic*, cit., p. 4. Cursiva mía.

ha evidenciado, su relación con la metafísica es necesaria para la comprensión del planteamiento monista de los dos pensadores.

Al mismo tiempo, empero, esta relación no se funda en el carácter absoluto del pensamiento, pues las conclusiones derivadas a priori de la investigación sobre el pensamiento puro han de ser aplicadas al contenido conocido empíricamente. Este contenido «incluye elementos *a priori*, porque ningún conocimiento es posible sin categorías, pero no depende de ninguna explícita afirmación de verdades *a priori*»[101]. He aquí la confirmación del carácter primariamente gnoseológico de la dialéctica hegeliana. Son estos también los motivos por los que el método de *The Nature of Existence* es definido a priori simplemente por no ser inductivo y pese a la presencia de elementos basados en la percepción.

VI – DIALÉCTICA Y EXPERIENCIA

En la Introducción se ha anticipado que la interpretación poco ortodoxa de Hegel llevada a cabo por los idealistas británicos habría de pensarse como la ejecución más coherente y orgánica del propio programa especulativo hegeliano. En tal sentido, la insistente crítica al "pensamiento puro" no debería concebirse como una contestación de las premisas implicadas por el planteamiento metafísico de Hegel, sino como una prueba incontrastable del arraigo en la *experiencia*—cualquier significado se quiera atribuir a ese término. La explicación y la reconstrucción de la realidad en su conjunto, el derribo de los límites kantianos y la supresión del mundo nouménico constituiría, en otras palabras, el gran legado del hegelianismo, la cuadratura del círculo de la filosofía. Lo real, y con ello todas las posibles formas de experiencia (inclusive la metafísica, la estética y la religiosa),

---

[101] J.E. McTaggart, *Studies in Hegelian Cosmology*, cit., p. 1. Se ha observado que «a primera vista, la dialéctica, que implica la realización de un nexo necesario entre los varios momentos distintos, podría confundirse con el conocimiento necesario que deriva del método deductivo o analítico. La verdad es que la dialéctica reivindica para sí misma una suerte de necesidad diferente» (M. Dal Pra, *Dialettica hegeliana ed epistemologia analitica*, Opera Universitaria dell'Università degli Studi di Milano, Milano 1977, p. 146). Remito otra vez a C. Tugnoli, *La dialettica dell'esistenza. L'hegelismo eretico di John McTaggart*, cit., en particular pp. 165-220: el análisis que allí se propone es una confirmación indirecta de las consideraciones defendidas en este trabajo.

estaría conectado con el mundo espiritual y cognoscitivo gracias a la realización de un sistema orgánico en el que las categorías se organizan equilibradamente según su adecuación respecto a lo Absoluto.

Pese a tales asunciones, las consideraciones de Bosanquet, Bradley, Caird, McTaggart, Seth y Stirling analizadas en los párrafos I-V no constituyen un *unicum* en el contexto interpretativo de la *Ciencia de la lógica* y se alinean—en cierto sentido al menos—con las posiciones defendidas en Alemania algunas décadas antes. Del mismo modo que en el Reino Unido se afirma que, en última instancia, la doctrina hegeliana se funda en un *ground externo a*, *irreducible a* e *independiente de* la metafísica, así los críticos alemanes de Hegel hacen hincapié en la necesidad, para la dialéctica, de relacionarse con la experiencia para *realizarse* en un sistema cumplido y *dotarse de* un contenido. Existe, sin embargo, una diferencia sustancial: por un lado, los argumentos defendidos en Alemania se basan en la reflexión acerca de la evolución del significado de las nociones de "forma" y "contenido"—realizada según lo que se ha mostrado hasta ahora—y tienen un firme carácter anti-hegeliano. Por otro lado, las consideraciones de los idealistas británicos—además de tener un sabor apologético para el propio Hegel—remontan a los varios Trendelenburg, Herbart y von Hartmann, a quienes se refieren directamente para reforzar sus tesis.[102] Obviamente, las consecuencias de tales referencias no corresponden en absoluto a las que aquí se proponen e implican varios problemas interpretativos; en todo caso, está claro que defender las interpretaciones de Trendelenburg y von Hartmann representa una toma de posición poco favorable al idealismo británico.

[102] No quiero aseverar con esto que las críticas de Trendelenburg, Herbart y von Hartmann a Hegel se conviertan en argumentos a favor de los idealistas: bastaría con pasar rápidamente las páginas de *Studies in the Hegelian Dialectic* para refutar esta afirmación. Sin embargo, es evidente que en los dos lados del canal de la Mancha se observa la relación de dependencia entre el método hegeliano y la experiencia, lo que sirve para remarcar la efectiva imposibilidad de un pensamiento puro: desde el punto de vista de los pensadores británicos, sin embargo, no es Hegel quien se equivoca, sino sus detractores, ya que la (supuesta) intención de la dialéctica es el acuerdo con la experiencia, no su deducción de la *esterilidad del concepto*. Esta conclusión no depende solamente de las consideraciones desarrolladas en los párrafos anteriores, sino también de las críticas dirigidas directamente a los detractores de Hegel.

La opinión de Schelling según la cual «la necesidad de seguir adelante, partiendo d[el] ser puro, tiene fundamento solamente en que el pensamiento está ya habituado a un ser más concreto, más rico en contenido»[103] resume, en líneas generales, el núcleo teórico de las críticas a Hegel que constituyen el objeto de interés de este párrafo. Se trata, evidentemente, de la *vexata quaestio* del *movimiento* dialéctico. La filosofía, al menos en su carácter científico,

> No puede [...] tomar en préstamo para este fin sus métodos de otra ciencia subordinada [...] ni puede tampoco contentarse con las aserciones categóricas de la intuición interior, ni puede servirse del razonamiento fundado sobre la reflexión exterior. Solamente la *naturaleza del contenido* puede ser la que *se mueve* en el conocimiento científico, puesto que es al mismo tiempo la *propia reflexión* del contenido, la que *funda y crea su propia determinación*.[104]

De dónde derive Hegel el *moverse* del contenido es un problema demasiado complejo como para discutirlo aquí; tampoco es el momento de discutir si el idealismo absoluto es o no es consistente, si las propuestas filosóficas de los pensadores británicos pueden considerarse el resultado de varias correcciones del hegelianismo o si, más sencillamente, Hegel es un empirista inconsecuente que esconde su vergüenza en el idealismo, tal y como propugna Herbart.[105] Cabe evidenciar, empero, que parece imposible conciliar todas las posturas filosóficas en juego sin caer en una evidente contradicción. En efecto, se ha visto que desde las perspectivas de Bosanquet, Bradley, Caird, McTaggart, Seth y Stirling, el "pensamiento puro" es un concepto extremadamente contradictorio y el proyecto de un saber autofundante es imposible. De tal manera, la apelación a la experiencia daría pábulo a un método reconstructivo capaz de superar el hegelianismo en virtud de las propias premisas hegelianas y no llevaría al inquietante dilema que, en cambio, denuncian los críticos de Hegel.

---

[103] F.W.J. von Schelling, Vorl, SW, 5, 201 (225).
[104] G.W.F. Hegel, WL, GW21, 7-8 (38).
[105] Véase E. Colombo (ed.), *Antidialettica. Polemiche sul sistema hegeliano*, Unicopli, Milano 1998.

> O bien el desarrollo dialéctico es independiente y determinado solo por sí mismo; en tal caso, entonces, tiene que saberlo todo de por sí. O bien presupone las ciencias finitas y los conocimientos empíricos; pero entonces el progreso inmanente y la conexión en su totalidad quiebran por medio de lo que se admite desde el exterior y además la dialéctica se comportaría acríticamente con respecto a la experiencia.[106]

Al principio del presente capítulo se ha recordado que Trendelenburg encuentra en el sistema de la *Ciencia de la lógica* una ampliación de la doctrina de las categorías que se realiza en un marco metafísico diferente al que establece Kant (por este motivo se ha hablado de perspectiva meta-trascendental). En las propias *Logische Untersuchungen*, estos requerimientos hegelianos se traducen en el principio de que la razón solo se reconoce a sí misma y no admite otro *prius*: se ha ido admitiendo esta interpretación como cierta y coherente a lo largo de este análisis. Como en el caso de Schelling, también para Trendelenburg el problema del "movimiento" en las primeras categorías de la *Ciencia de la lógica* contradice el principio fundamental de la doctrina hegeliana y la pureza del pensamiento: lejos de expresar el mundo de las simples esencias liberadas de todas las concreciones sensibles, la lógica no sería otra cosa sino «una intuición sublimada [*eine sublimirte Anschauung*], una abstracción anticipada de la naturaleza»[107].

Es ciertamente correcto observar con Dal Pra que la identidad del Ser y la Nada es una «identidad aparente, tautología ilusoria, ya que en ella el pensamiento expresa una relación, un vínculo que es la superación de la identidad y de la tautología»[108]. Aun así, sin embargo, la solución del problema no puede buscarse en la simple cuestión del carácter sintético o analítico del método dialéctico, como sugiere McTaggart: independientemente del tipo de deducciones lógicas llevadas a cabo, *sin la presuposición de que la experiencia existe*, por fuera del Ser y de la Nada, no habría ningún dato por sintetizar. En consecuencia, Hegel «ha de inclinarse ante lo dado, es decir, ante la experiencia, que está en el fundamento de

---

106 F.A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, cit., pp. 91-92.

107 Ibi, p. 78. El concepto de *Anschauung* permite continuar con el paralelismo con Schelling, para quien, efectivamente, «un fácil hallazgo es que Hegel presupone ya en los primeros pasos de su *Lógica* la *intuición* [*Anschauung*], y que no podía dar un solo paso sin sobrentenderla» (F.W.J. von Schelling, Vorl, SW, 5, 208 (231)).

108 M. Dal Pra, *Dialettica hegeliana ed epistemologia analitica*, cit., p. 162

todos los conceptos de la experiencia»[109] porque las abstracciones (como efectivamente lo son el puro ser y la pura nada) no serían capaces de justificar las contradicciones y, con ellas, el movimiento. He aquí el corazón de la cuestión: la idea de un pensamiento puro

> Puede mantenerse válida si la dialéctica se desarrolla realmente lejos del empirismo y de forma independiente en su propio recorrido, pero se invalida si en todo momento para acoger en sí misma el contenido de las ciencias empíricas tomado por verdadero y para calentar con este carbón y esta agua la locomotora del concepto, que, sin la fuerza que se autodesarrolla, no avanzaría ni un solo paso.[110]

Siguiendo la interpretación que se ha defendido hasta ahora, parece correcto aseverar que los idealistas británicos buscan la solución a este problema (si es que lo reconocen como problema) fuera de la lógica, siendo su intención no tanto reestablecer la esencia absoluta del *comienzo* y del *método*, sino al contrario reconocer en el sistema hegeliano una propuesta metafísicamente compatible con *una* filosofía de la experiencia.[111]

Independientemente del problema particular del movimiento en las primeras categorías de la lógica del ser, el proyecto de Hegel requiere consideraciones ulteriores y exige una valoración fundacional y metodológica más general: a este respecto, las observaciones de Herbart y Fries arrojan luz sobre un nuevo problema en la relación entre el pensamiento dialéctico y la experiencia. De hecho, si por un lado, cabe señalar que en el Reino Unido se pone en duda incluso la univocidad de la dialéctica, por otra parte, al método de Hegel no se le considera nunca como una criatura artificial y artificiosa y—como se ha visto—se le reconoce una validez y

---

[109] J.F. Herbart, “Rezension von G.W.F. Hegel, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*”, en J.F. Herbart, *Sämtliche Werke. In chronologischer Reihenfolge*, cit., XIII, p. 213.

[110] E. von Hartmann, *Ueber die dialektische Methode*, cit., pp. 111-112.

[111] Los filósofos británicos llevan ciertamente a cabo consideraciones de tipo lógico para defender la coherencia de su lectura respecto al sistema hegeliano. Tales argumentos, sin embargo, se basan en una concepción de la lógica totalmente distinta, que no tiene nada que ver con la lógica de Hegel, la cual no deja de ser esencialmente «una ontología o Ciencia del Ser considerado en tanto que Ser» (A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, tr. cast. de A. Alonso Martos, Prólogo de M. Jiménez Redondo, *Introducción a la lectura de Hegel*, Trotta, Madrid 2013, p. 502).

una evidencia a priori. El carácter absoluto[112] de la dialéctica—pese a las reservas explicitadas a lo largo de este capítulo—quedaría conservado no obstante los cambios en el método implícitamente llevados a cabo durante el desarrollo de las categorías: estas no perderían nunca el carácter de progresiva adecuación a la Idea.[113] Recordando las palabras de McTaggart, esto significa evidentemente que, a pesar de que todo elemento de la serie dialéctica pueda desempeñar el papel de comienzo, la relación entre los varios momentos y las diversas categorías debe en cualquier caso *depender de* y *ser determinada por* un riguroso orden deductivo y lógico. Estas asunciones, pues, deben valer también para el contenido de la experiencia y de las ciencias empíricas.

Es aquí donde las críticas al método hegeliano pueden resultar aún más contundentes: admitiendo que el *problema del comienzo* pueda resolverse gracias a un discurso estrictamente lógico, como propone la escuela hegeliana alemana, ¿el método dialéctico ha de ser presupuesto a la hora de establecer el orden de los contenidos empíricos y de los conceptos de las ciencias? o ¿el orden natural de la experiencia y la lógica de la investigación científica lo pueden determinar?

En el primer caso, todos los momentos deberían depender de la relación tríadica entre la afirmación, la negación y la *Aufhebung*, según un esquema que, efectivamente, debería ser capaz de deducir las categorías de la física de los resultados de la lógica, siendo la naturaleza *idea en la forma del ser-otro*.[114] Esta asunción, sin embargo, parece contrastar con las interpretaciones de la filosofía hegeliana defendidas por los idealistas británicos. En el segundo caso, las ciencias naturales deberían imponer sus reglas al *estéril concepto* y ordenar sus categorías según los principios que las definen: algo que, si bien mirado, parecería coherente,

---

[112] Utilizo el término "absoluto" con el único fin de no utilizar "objetivo" como contrapuesto a "subjetivo", ya que sería inapropiado también desde el punto de vista hegeliano.

[113] Se comentará más detalladamente este punto en la segunda parte del capítulo.

[114] Como advierte Fleischmann, el esquema clásico de los tres momentos dialécticos (afirmación, negación, *Aufhebung*) no es capaz de mostrar el efectivo esfuerzo teorético del método hegeliano, ni la complejidad del desarrollo del concepto. Sin embargo, creo que ese resumen sintético es suficiente para dejar claras las asunciones en juego, no siendo este el lugar adecuado para su discusión. Véase E. Fleischmann, *La science universelle ou la logique de Hegel*, Plon, Paris 1968.

ya que *una* naturaleza y *una* experiencia son presupuestas y que, siguiendo la *Enciclopedia*, «la filosofía [...] ha de concordar con la experiencia de la naturaleza» y «el origen y formación de la ciencia filosófica tiene a la física empírica como supuesto y condición»[115].

Ahora bien: para Herbart, dicho orden está completamente distorsionado por las falsas asunciones de la filosofía hegeliana de la naturaleza y por sus deducciones artificiales. Respecto a la mecánica, es lícito observar, por ejemplo, lo siguiente:

> Poner la *caída* [*Fall*] al lado de la *impulsión* [*Stoß*] es posible solamente en una filosofía de la naturaleza que, entre todas las así llamadas fuerzas de la *aceleración*, ponga de relieve la *gravedad* [*Schwere*] como la supuesta propiedad universal de toda la materia.[116]

Asimismo, en la sección dedicada a la física, Hegel introduce el sonido [*Klange*] antes del calor [*Wärme*] sin ocuparse de la luz [*Licht*], que es deducida anteriormente y que tiene una relación evidente con el calor; además, «según la teoría ondulatoria apreciada en nuestros días no debería haber sido separada del sonido»[117]. Nótese que la reseña de Herbart fue publicada en la «Hallische

---

115 G.W.F. Hegel, Enz, GW20, §246, 236 (305).

116 J.F. Herbart, "Rezension von G.W.F. Hegel, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*", cit., pp. 200-201. El término que quizá rinda de forma más clara el término alemán *Stoß* es "choque"; sin embargo, con el fin de facilitar la lectura y uniformar las nociones analizadas, utilizo "impulsión" siguiendo la traducción de Valls Plana de la *Enciclopedia*. Herbart, de hecho, está pensando en el §266, donde Hegel afirma que el peso, «en cuanto magnitud intensiva concentrada en un punto *dentro* del mismo cuerpo, es su *centro de gravedad* [*Schwerpunkt*], pero el cuerpo en cuanto grave consiste precisamente en poner su centro *fuera de él* y en tenerlo fuera. Impulsión [*Stoß*] y resistencia, así como el movimiento puesto por ellos, tienen, por consiguiente, una base sustancial en un *centro* común a los cuerpos singulares y exterior a ellos, y aquel movimiento accidental, puesto en ellos extrínsecamente, pasa al *reposo* en ese punto central. Este reposo es al mismo tiempo solo un *tender* hacia el centro por cuanto este está fuera de la materia, y con arreglo a la relación de la materia particularizada en [distintos] cuerpos que tienden juntamente hacia él, es una *presión* de ellos, uno sobre otro. Este tender en el seno de la relación del *estar-separado* del cuerpo respecto del centro de su gravedad por un espacio relativamente vacío, es la *caída* [*Fall*]» (G.W.F. Hegel, Enz, GW20, §266, 258 (325)). Resultan extremadamente interesantes las consideraciones desarrolladas en G. Buchdal, "Conceptual Analysis and Scientific Theory in Hegel's Philosophy of Nature (With Special Reference to Hegel's Optics)", en R.S. Cohen; M.W. Wartofsky (eds.), *Hegel and the Sciences*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Boston-Lancaster 1984, pp. 13-36.

117 J.F. Herbart, "Rezension von G.W.F. Hegel, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*", cit., p. 201. La luz es deducida en el §275, el sonido en el §300 y el calor en el §303.

Literatur-Zeitung» en 1831 y recuérdese que, mientras la mayoría de los autores posteriores a Newton siguieron la teoría corpuscular de la luz, otros—como Bernoulli (1700-1782), Euler (1707-1783) y Young (1783-1829)—, reconsiderando la posición de Huygens, propendían hacia la teoría ondulatoria. Con el "experimento de la doble rendija" de 1801, apreciado entonces como un auténtico *experimentum crucis*, Young demostraba la absoluta validez de la teoría ondulatoria de la luz. En 1818, Fresnel defendía frente a la *Académie des Sciences* de París los mismos principios de Young. Por su parte, Hegel «era consciente de que la luz [...] une cualitativamente las características de corpúsculos abstractos y movimientos ondulatorios; sabía incluso que la luz, en su reflección, su refracción y en sus otras manifestaciones, muestra todos los colores del universo entero [...]. Pero, respecto a la teoría corpuscular y ondulatoria, Hegel mantenía que ambas eran unilaterales [*one-sided*], y por tanto puntos de vista inadecuados para la noción dialéctica de luz en su unidad cualitativa»[118].

Las críticas que Fries dirige a Hegel en el artículo "Nichtigkeit der Hegelschen Dialektik" manifiestan igualmente bien los problemas relacionados con la aplicación del método hegeliano: se denuncia la impropiedad científica de los conceptos físicos utilizados por Hegel en el mismo §266 comentado por Herbart;

---

118 H. Paolucci, "Hegel, Newton and Einstein", en R.S. Cohen; M.W. Wartofsky (eds.), *Hegel and the Sciences*, cit., p. 70. En el mismo ensayo se evidencia también que las consideraciones de Hegel acerca de la luz constituyen una *anticipación extraordinariamente rigurosa* de lo que ocurriría a largo plazo en la teoría física: no solo porque Hegel—como Einstein—define la luz como la primera manifestación de la materia, sino también porque Hegel rechaza la superioridad de la teoría ondulatoria sobre la teoría corpuscular, del mismo modo en que lo hace física cuántica. El intento de Paolucci de "salvar" la *Naturphilosophie* hegeliana gracias a argumentos científicos *ante litteram* se basa en la crítica al reduccionismo newtoniano: aun destacando elementos interesantes, sin embargo, la propuesta parece más bien forzada, no una justificación bien fundamentada. Independientemente del "problema de la anticipación" (tan pernicioso en filosofía), resulta extremadamente improbable que la *dualidad onda-partícula*, reconocida ahora como la explicación más coherente para los fenómenos luminosos, haya podido hallarse en la base de la metodología hegeliana o ser una de las consecuencias de la dialéctica. Sin querer tachar a Hegel de científico incompetente—como hace Fries sin ningún reparo—es más verosímil pensar que la triadicidad impuesta por la necesidad del método, y no una *clarividencia cuántica*, haya llevado al orden concreto de las nociones de la *Enciclopedia*. Las críticas de Herbart, consecuentemente, resultan agudas y eficaces. Para más detalles, remito también a A. Einstein; L. Infeld, *The Evolution of Physics*, Touchstone, New York 1967, en particular pp. 93-96 y 105-116; E. Mach, *Desarrollo histórico-crítico de la mecánica*, cit., en particular pp. 133-159; A. Udías Vallina, *Historia de la Física. De Arquímedes a Einstein*, Editorial Síntesis, Madrid 2004.

se tacha de absolutamente falsa la presentación matemática de las leyes de Kepler, Galilei y Newton; se ponen justamente en ridículo las habladurías acerca de la luz, gracias a las cuales incluso el *espejo* es asumido en el reino de la *verdad dialéctica* y se ofrece una explicación de la polarización de la luz con *fórmulas vacías* que no tienen nada que ver con la ciencia.[119]

La relación de la dialéctica con los saberes particulares, que constituye un corolario del *problema de la experiencia*, no es suficientemente debatida por los pensadores británicos, pese a su relevancia para el sistema hegeliano y para sus críticos. Se trata, otra vez, de una consecuencia evidente de la mala interpretación de la evolución de los conceptos de "forma" y "contenido", a los que se concede una validez *gnoseológica*—es decir, *extrínseca* y *contingente*—en virtud de una convicción filosófica que remonta a la idea de que «la *Crítica de la razón pura* es un dualismo y tiene todas las cualidades de un dualismo»[120].

Se trata, en otras palabras, de la misma idea según la cual solo gracias a un "retorno a Kant" cargado de historicismo y concebido como un retorno a la metafísica como lógica, que *suprime conservando* (*aufhebt*) la lógica trascendental, se pueden arrojar los fantasmas de las cosas en sí y comprender la realidad como una totalidad (*das Ganze*, *the Absolute*) o como espíritu (*der Geist*, *the spirit*).

---

119 Véase J.F. Fries, "Nichtigkeit der Hegelschen Dialektik", en J.F. Fries, *Sämtlichen Schriften*, nach den Ausgaben letzter Hand zusammengestellt, eingeleitet und mit einem Fries-Lexikon versehen von G. König und L. Geldsetzer, Scientia, Aalen 1982-ss, XXIV, pp. 758-781. En sus argumentos, Fries está obviamente pensando en los abstrusos §275 y §278: «la materia primera[mente] cualificada es ella [misma] en tanto *pura identidad* suya consigo o como unidad de la reflexión-hacia-sí, y [es] así la primera manifestación, aunque todavía abstracta. *Existente* en la naturaleza, esta materia es la referencia a sí como *autosuficiente* frente a las otras determinaciones de la totalidad. Este *sí mismo* universal QUE-ESTÁ-EXISTIENDO de la materia es la luz; como individualidad, [es] la *estrella*, y esta, como momento de una totalidad, el *sol*» (G.W.F. Hegel, Enz, GW20, §275, 277 (341)); «la manifestación mutua de los objetos contrapuestos en cuanto limitados por su opacidad es una referencia que está-siendo-fuera-de-sí, o sea, *espacial* y que, al no estar determinada por nada más, es por tanto *directa* (rectilínea). Siendo superficies lo que recíprocamente se relaciona, y pudiendo estar tales superficies en distintas posiciones, sucede que la manifestación de un objeto visible en otro (liso) se manifiesta luego en un tercero, etc. (la imagen de aquello cuyo lugar se adscribe en el espejo está a su vez reflejada en otra superficie, en el ojo o en otro espejo, etc.)» (G.W.F. Hegel, Enz, GW20, §278, 280-281 (344)).

120 J.E. McTaggart, *Studies in the Hegelian Dialectic*, cit., p. 30.

OBSERVACIÓN V: *ABSURD THEORIES AND MONSTROUS ABERRATIONS*. LOS IDEALISTAS BRITÁNICOS Y FICHTE

Como se ha visto, las nociones de forma y contenido asumen en el sistema fichteano un significado nuevo respecto al contexto kantiano y, justamente por este motivo, han constituido un momento importante en el camino argumentativo de la presente investigación. De hecho, las asunciones de la Doctrina de la Ciencia implican la elevación del problema fundacional de la existencia absoluta—del *nicht-Nichts* admitido *schlechthin*—al terreno del idealismo trascendental, que lo incluye en su ámbito de significación (quedando excluida, eso sí, la oposición originaria entre finito e infinito).

Si las observaciones llevadas a cabo hasta aquí no fueran suficientes, con el respaldo de los comentaristas es posible demostrar una indudable insuficiencia por parte de los idealistas británicos a la hora de considerar y evaluar la relevancia de la filosofía fichteana. No solamente ha sido evidenciado que la oscuridad del lenguaje de la doctrina de la ciencia podría haber impedido una comprensión profunda del pensamiento de Fichte en el contexto de la filosofía británica.[121] Cabe subrayar también que la efectiva presencia de Fichte es extremadamente limitada a alusiones mínimas. El problema interpretativo evidenciado por Sacchi se refiere especialmente a Bradley; sin embargo, la pobreza de las referencias del pensador de Rammenau da una idea clara de la apreciación de su doctrina en el contexto del idealismo británico. Considerando todas las obras monográficas de Bradley, Bosanquet y McTaggart que se han citado en este trabajo, no se encuentra más de una docena de alusiones directas a Fichte. Es evidente y consecuente que tampoco la literatura secundaria presta mucha atención a la filosofía fichteana.[122] En honor

[121] Véase D. Sacchi, "Introduzione" a F.H. Bradley, *Apparenza e Realtà*, cit.

[122] Bertolotti, Eliot, Ewing, Houang, Tugnoli, Watts Cunningham, Wollheim no mencionan a Fichte en absoluto. Metz, como Muirhead, se limita a observar que «Fichte y Schelling fueron verdaderos elementos formativos, no meros objetos de interés o investigación», pero no explica en qué sentido; obviamente, destaca que en la filosofía de Stirling «los dos pensadores que se interponen [entre Kant y Hegel], Fichte y Schelling, pese a su importancia, no son tenidos en cuenta» (R. Metz, *A Hundred Years of British Philosophy*, cit., p. 256 y p. 262). No hay ulteriores referencias a parte de las consideraciones desarrolladas acerca de Coleridge, De Quincey, Carlyle y Green. Lo mismo ocurre en el caso de Mander. Micheli y Kuehn se ocupan de Fichte *en passant*, discutiendo la recepción del kantismo en Inglaterra entre 1785 y 1805 y la filosofía de

a la verdad, tanto Stirling como Seth dedican páginas interesantes al filósofo alemán: se ha visto, sin embargo, que, para el primero, Fichte (y Schelling) constituyen un *estorbo* más que un amparo en el proceso que lleva a la explicitación, por parte de Hegel, de los principios que se hallan implícitamente en la doctrina kantiana. El subjetivismo de la Doctrina de la Ciencia y la *Naturphilosophie*, de hecho, mantienen y no superan de forma definitiva el dualismo de Kant. Según la opinión de Seth, en cambio, el papel de Fichte sería incluso más limitado: la posición absoluta del Yo, luego reforzada por el concepto de intuición intelectual, transformaría el No-Yo en un verdadero fantasma.[123] La Doctrina de la Ciencia, en otras palabras, no sería otra cosa sino un «nuevo y mejor berkelianismo»[124]: del mismo modo que, para el obispo irlandés, lo absoluto se enfrenta al espíritu no «como una potencia ajena por su esencia a él» sino que se le identifica esencialmente, «compartiendo su naturaleza, y representando tan solo el tipo más alto y la perfección de la conciencia»[125], asimismo en la doctrina fichteana Dios no se considera un espíritu desconocido o trascendente, sino que se encuentra entre nosotros—es, en cierto sentido, nuestro verdadero Yo.

Pese a la poca importancia atribuida a la filosofía fichteana, estas consideraciones (o esta *falta* de consideraciones) demuestran la ausencia total de todo tipo de evaluación trascendental. Como ya se ha recordado, solamente en dos casos se puede considerar a Fichte como el escalón entre Kant y Hegel: *tertium non datur*. O se le coloca en su lugar específico en el *progreso necesario* de la filosofía, pero entonces se reincide en la univocidad típica del *historicismo* hegeliano, cuyos fundamentos metafísicos—además de los históricos—no son nada claros, incluso para los idealistas británicos. O bien se le relaciona temáticamente con los

---

Hamilton, sin subrayar ninguna efectiva relevancia para la segunda generación de idealistas. Además de los textos citados anteriormente, véase M. Kuehn, "Hamilton's Reading of Kant: A Chapter in the Early Scottish Reception of Kant's Thought", en T. McWalter; G. MacDonald Ross (eds.), *Kant and his influence*, cit., pp. 315-347.

[123] McTaggart remarca la misma idea con palabras parecidas, al afirmar que «Fichte [...] redujo el No-yo a una sombra» (J.E. McTaggart, *Studies in the Hegelian Dialectic*, cit., p. 31).

[124] A. Seth, *Hegelianism and Personality*, cit., p. 60.

[125] E. Cassirer, *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, cit., Vol. 2, p. 269.

idealismos kantiano y hegeliano—siendo imposible negar su recíproca dependencia teorética, como ya se ha evidenciado a lo largo de este análisis—, pero entonces la *continuidad temática* no puede ser desvinculada de una radical *discontinuidad metodológica*. Pasar por alto la filosofía de Fichte (como en el caso de Bosanquet, Bradley y McTaggart) en cuanto "categoría inadecuada" o sostener, como Wellek, que Kant fue malinterpretado en Alemania durante al menos doce años, dando así la oportunidad para «el desarrollo de la más *absurdas teorías* y de *monstruosas aberraciones*, de la que Fichte es la mejor prueba»[126] es el testimonio más evidente de que los filósofos británicos no son partidarios de la segunda tendencia, ni se dan cuenta de la impropiedad de la primera.

En consecuencia, si bien es cierto, por un lado, que la filosofía de Seth no es apta para resumir de modo ecuánime todos los matices del idealismo británico, por otro lado, su conclusión acerca de la Doctrina de la Ciencia encaja, al menos *de iure*, con el planteamiento de los otros pensadores. Se ha visto que cabe señalar una reticencia generalizada acerca del concepto de "pensamiento puro": ahora, mirando este planteamiento desde la perspectiva asumida por una postura filosófica que tiende a omitir la portada ontológica del proyecto trascendental kantiano—¿qué otro proyecto ampara entonces la filosofía kantiana?—se podrá deducir que la afirmación de Seth que ya se ha citado y según la cual la primera parte de la doctrina de la ciencia corresponde a la *Ciencia de la lógica*, es el resultado natural de la síntesis de esos dos puntos de vista.[127] En efecto, si Kant permanece en su dualismo irresoluble, Fichte traslada en el camino de la conciencia el sistema entero del No-Yo. Hegel, al contrario, no se limita a una exposición *in vacuo* de las categorías, sino que conduce el concepto hasta su propio *ser-otro*, es decir, hasta la deducción de la naturaleza, la cual—este es el punto fundamental—es a su vez *superada* y *absorbida* por la *suprema síntesis* del espíritu absoluto.

---

[126] R. Wellek, *Immanuel Kant in England, 1793-1838*, cit., p. 18. Cursiva mía.

[127] La sola diferencia entre los dos planteamientos consistiría en esto: el recorrido de la deducción es invertido. La Doctrina de la Ciencia, aun siendo menos exhaustiva, no se diferenciaría en cuanto a su término último de la lógica hegeliana.

De tal manera, aquella famosa frase de Fichte, según la cual «la mayor parte de los hombres serían más fácilmente inducidos a considerarse como un trozo de lava en la luna [o un "universal concreto", *n.d.a.*] que a tenerse por un yo»[128], podría describir el planteamiento efectivamente defendido en el Reino Unido acerca de la filosofía trascendental y, de rebote, del criticismo kantiano y del idealismo absoluto de Hegel.

OBSERVACIÓN VI: HEGEL ENTRE IDEALISMO Y REALISMO

Llevando los argumentos referentes a la relación entre dialéctica y experiencia hasta sus resultados últimos, cabe preguntarse en qué sentido la filosofía hegeliana haya de considerarse efectivamente *idealista* o en qué sentido haya de interpretarse ese término según los críticos de Hegel. De momento, quedan suspendidas las observaciones acerca de este problema por lo que concierne al contexto británico (aunque, en realidad, se ha mencionado más arriba la definición de "idealismo" ofrecida por McTaggart). Resulta más oportuno hacer hincapié en otro importante punto para la prosecución de este trabajo: si, efectivamente, la filosofía hegeliana reconoce la necesidad de admitir un *Nicht-Aufzuhebendes*, y si, al mismo tiempo, el espíritu *realiza concretamente* la libertad en la historia—porque la historia del mundo es el tribunal del mundo—, cabe plantearse si el resultado último del hegelianismo no es un *dualismo*. De hecho, del mismo modo que el nexo entre dialéctica y experiencia no representa un *unicum*, se podría sostener que también Kojève ha defendido una lectura dualista de Hegel, la cual llevaría a un realismo radical.[129]

Siguiendo la duodécima conferencia del curso impartido por Kojève en el año académico 1938-1939, de hecho, habría que reconocer en Hegel una *oposición*

[128] J.G. Fichte, GWL, GA I, 2, 326n. (69n.).

[129] Para Kojève, la relación entre dualismo y realismo es biunívoca. El dualismo en juego, sin embargo, no corresponde de ninguna manera al "dualismo" de Fichte y Schelling: en la Doctrina de la Ciencia, la oposición existe ciertamente, pero solo para el Yo. El sistema de Schelling no logra considerar tal dualidad desde un punto de vista superior—y si lo hace, es obligado a tantear en la oscuridad de la noche donde todas las vacas son negras. Hegel, al contrario, parte de la síntesis: esta, para ser tal, debe admitir *a fortiori* algo que sintetizar. Los dos momentos, por tanto, son admitidos, pero deducidos *posteriormente*.

originaria entre el tiempo y el espacio, o dicho de otra forma, entre la esfera del Yo personal (*Selbst*) y la del Ser (*Sein*), la cual es presupuesta por el espíritu, que es *ab ovo* la síntesis de lo real y lo ideal. Como es notorio, para Kojève la mera división sistemática entre una lógica y una fenomenología responde a la exigencia típicamente hegeliana de traducir la oposición entre pensamiento y ser (o, en términos cartesianos, entre pensamiento y extensión), propia de toda la filosofía occidental, en una dicotomía más originaria capaz de mostrar la esencia auténtica de lo *real*, que ahora es definido como lo que *resiste a la acción*, a la historia.

Curiosamente, observando la doctrina hegeliana desde esta perspectiva, se alcanzarían unos resultados muy parecidos a los que propugnan los idealistas británicos. En primer lugar, la presencia de un *ground* "que resiste al concepto" es la consecuencia más destacada del hegelianismo promovido al otro lado del canal de la Mancha. El carácter *principalmente* gnoseológico de la dialéctica implica la referencia a un elemento que efectivamente impide alcanzar la identidad absoluta entre el pensamiento y el ser; aun así, empero, se admite, aunque declinada en formas diferentes, la idea de que la realidad es espiritual:[130] en tal sentido, es lícito pensar que el espíritu se halla en una dimensión no-humana—o, más sencillamente, *infinita*—donde existe un orden supremo capaz de armonizar las diferencias y las

[130] En una de las pocas referencias directas a Hegel, Bradley es extremadamente conciso al afirmar que «fuera del espíritu no hay, ni puede haber, ninguna realidad» (F.H. Bradley, *Appearance and Reality*, cit., p. 552). Asimismo, McTaggart dedica al menos dos capítulos fundamentales de su *The Nature of Existence* a la demostración de la inexistencia de la materia, o sea, de lo que no es espiritual, y concluye su disertación con la idea de una realidad absoluta en la que el amor perfecto rige las relaciones entre los Yo (*selves*). La presencia de un elemento "externo al pensamiento" que ha constituido el objeto de los párrafos I-VI, por tanto, ha de ser considerada a la luz de esta observación. Tanto el *todo-en-uno* de Bradley como el *uno-en-todos* de McTaggart reconocen la exigencia de superar las limitaciones de la esfera finita en favor de una Realidad coherente y no-contradictoria: entre tales limitaciones se encuentra, como se ha visto, el propio pensamiento. Cierto es que *The Nature of Existence* realiza en un sistema de definiciones y deducciones lógicas el mismo recorrido de *Appearance and Reality*, aunque llega—justamente en cuanto sistema—a una conclusión opuesta: lo real es una relación serial. Aun así, sin embargo, del mismo modo en que la transfiguración necesaria para comprender la revelación de lo infinito en lo finito en la filosofía bradleyana permanece siendo, por admisión del autor, *inexplicable*, asimismo McTaggart no renuncia a ceder al misticismo a la hora de justificar por qué y cómo, en el *final stage* de la serie real, las relaciones entre *selves* se presentan en la forma más armónica. La realidad es espiritual y lo verdadero es el todo, pero lo espiritual y el todo no están al alcance del pensamiento. Véase también J.E. McTaggart, *Studies in Hegelian Cosmology*, cit., en particular pp. 252-293.

distinciones, del mismo modo en que, para Kojève, la síntesis resuelve y combina sus contrarios. En segundo lugar, según las lecciones de 1938 y 1939, al *dar cuenta de* la historia Hegel demostraría la sinonimia de los conceptos de "realismo", "dualismo" e "historicismo". Es algo que, con palabras extremadamente parecidas, evidencia también Seth:

> Si el punto de vista sobre el pensamiento de Hegel que se ha examinado hasta ahora muestra su divorcio total de la realidad, se puede constatar ahora una contratendencia [...]: la tendencia de combinar la filosofía con la historia, y de tomar por verdades filosóficas los resultados del proceso histórico, tal y como son. *La filosofía absoluta se transforma en tal modo en un empirismo absoluto*.[131]

Además de la superioridad metodológica, sistemática y conceptual con la que, incuestionablemente, Kojève maneja la filosofía hegeliana en comparación con los pensadores británicos, existen al menos dos diferencias teoréticas fundamentales entre el planteamiento del propio Kojève y los resultados de las interpretaciones propuestas en el Reino Unido. En primer lugar, desde el punto de vista del crítico ruso, en la doctrina de Hegel la dualidad es presupuesta, pero ha de ser deducida: lo absoluto—el espíritu—es *fin*, pero también *inicio*: «el resultado [...] es lo mismo que el principio solo porque el principio no es sino telos [*Zweck*]»[132]. En otras palabras, Hegel intentaría comprender las relaciones entre real e ideal partiendo del conocimiento absolutamente verdadero, donde real e ideal coinciden: «la oposición solo existe entre el Ser-*natural* (conocido) o *Sein* y el Ser-*humano* (conocido) o *Tun*»[133]. Para los idealistas británicos, en cierto sentido, el dualismo es auto-evidente. Se le coloca, además, en un nivel de abstracción muy

---

[131] A. Seth, *Hegelianism and Personality*, cit., p. 171. Cursiva mía. Está claro que el discurso de Seth asume una notación metodológica y no solo metafísica: remonta, en cierto sentido, a la discusión de la relación entre la dialéctica y los saberes particulares que se ha comentado en el párrafo VI del presente capítulo. Es evidente, además, que no es lo mismo hablar de "realismo" que de "empirismo". Sin embargo, la discusión llevada a cabo en todo el capítulo "Hegel's Doctrine of God and Man" (pp. 149-184) permite valorar las palabras de Seth según el sentido propuesto en este análisis. Se mostrará más adelante por qué no es equivocado, en este contexto, evidenciar una analogía entre las consideraciones de Seth y las de Kojève.

[132] G.W.F. Hegel, Phän, GW9, 20 (127).

[133] A. Kojève, *Introducción a la lectura de Hegel*, cit., p. 488n.

inferior, justamente como si no existiera *ninguna* diferencia entre el *nicht-Nichts* kantiano y la dicotomía *Sein-Selbst* de la que habla Kojève.

De esta manera, es posible completar las consideraciones de la nota 129 y explicar también por qué, al menos en este contexto, es lícito evidenciar un paralelismo entre "realismo" y "empirismo": para Seth, el problema no se halla en la esfera meta-trascendental de la oposición entre *Sein* y *Selbst*—que, bien mirados, no son sino *conceptos*. Se encuentra, y puede por tanto solucionarse, a la altura de la relación entre *gnoseología* y *ontología*, las cuales, sin embargo, no son separadas ni inseparables. Se puede aseverar, consecuentemente, que no se trata de los mismos argumentos, pese a que, *prima facie*, puedan implicar nociones similares.

En segundo lugar, para Kojève la postulación de un *absoluter Idealismus* debería dejar sitio a una gloriosa y coherente—¿y al mismo tiempo más modesta?—filosofía esencialmente realista. El *realismo de Hegel*, en otras palabras, representaría el descubrimiento más relevante de su doctrina. Se ha visto, en cambio, que para los filósofos británicos Hegel permanece siendo el *dechado del idealismo*, el realizador de la historia del pensamiento después de Kant, el único que haya restituido esplendor a la metafísica en contraposición al materialismo, al positivismo y al utilitarismo.

Quizá no pueda darse definitivamente por asumido que una filosofía dualista es siempre realista (es más fácil que se dé el caso contrario) y sea correcto señalar que, en todo caso, el realismo de Hegel, al fin y al cabo, sería el resultado de una deducción, no una posición absoluta. El significado de una tal filosofía realista sería garantizado por su inmanencia en el concepto, por su dependencia necesaria del auto-desvelamiento del espíritu. La lectura de Kojève puede ciertamente resultar poco persuasiva y se expone, justamente por sus conclusiones, a una crítica legítima: si el realismo es el legado último de la filosofía hegeliana, es lícito preguntarse si el propio sistema de Hegel no se encuentra excluido del movimiento necesario requerido por el desarrollo del Concepto. Si, apoyándose en Schelling, Hegel plantea contra Fichte «la absoluta necesidad de una metafísica "realista"»[134],

[134] Ibi, p. 482.

resulta difícil comprender en qué sentido pueda darse una auténtica *Aufhebung*. El modelo sujeto-objeto subjetivo y el modelo sujeto-objeto objetivo serían efectivamente sintetizados por el espíritu, que es su resultado común; sin embargo, siguiendo a Kojève, la conclusión de tal razonamiento sería el *realismo dualista*. En tal caso, quizá, sería más apropiado hablar del realismo de Hegel como del más alto efecto colateral de un planteamiento que pretende exponer a Dios con las palabras mudas del *hombre*, a saber, de una Negatividad, de un Error, de una mera *nada que nadea*.[135]

Aun así, sin embargo, es taxativamente obligatorio reconocer que el horizonte de sentido abierto por el filósofo ruso se integra en el marco más auténtico de la filosofía hegeliana, cuyos principios y preceptos—al menos *de iure*—son respetados.

Es por este motivo que la interpretación de Kojève debe asumir un alcance completamente diverso respecto al "realismo" y al "dualismo" de los que se ha hablado en los párrafos I-VI. Pese a las intenciones de cumplir coherentemente y orgánicamente el programa hegeliano, los filósofos británicos defienden un planteamiento hermenéutico que se coloca *extra legem*. Admitiendo que pueda admitirse una correspondencia entre "empirismo" y "realismo", el razonamiento de Seth se alinea con la lectura de Kojève exclusivamente en cuanto a su conclusión, pero de ninguna manera en cuanto a los fundamentos de la argumentación, ni al método. La dualidad ínsita en el "hegelianismo herético" propuesto en el Reino Unido se basa, como se ha visto, en la presunta posición absoluta de un ser que ha de ser reconstruido, y que no se auto-construye a medida que el Concepto se desarrolla auto-desvelándose. La conservación del "dualismo kantiano", al menos en los presupuestos que dan el impulso al *ballet de las categorías*, puede por lo tanto resolverse solo al final: permanecen así el finito y el infinito separados. Como demuestra la discusión de la dialéctica, que se examinará en los próximos párrafos, *lo verdadero es el todo* solo en cuanto proceso, pero no como *entero* considerado *en tanto que entero*.

Puede considerarse cerrado el círculo vicioso abierto en el Capítulo 1.

---

[135] El lenguaje es del propio Kojève y, en este sentido, es evidente la influencia de Heidegger.

PARTE 2 – *¿NULIDAD DE LA DIALÉCTICA HEGELIANA?*

VII – SUSPENSIÓN DEL HEGELIANISMO

La subjetivación del *problema del comienzo* y la reiteración del error interpretativo que condena al *dualismo* la filosofía kantiana inducen, sin duda alguna, a reconocer una complicada postura hermenéutica con respecto a la filosofía hegeliana. Por un lado, la atribución a la dialéctica de una validez principalmente gnoseológica, así como su limitación a un contexto relativo (no absoluto), implican el redimensionamiento de las pretensiones de Hegel sobre la base de la renuncia al pensamiento puro. Por otro lado, la falta de una adecuada distinción metodológica entre el "tribunal de la razón" y la "exposición de Dios" (conceptos ya de por sí tan diferentes) obstaculiza la posibilidad de razonar acerca de las transformaciones del idealismo post-kantiano, considerado como un fenómeno sustancialmente unitario.[1]

La consecuencia más natural de tales asunciones debería ser representada por la expresión que sirve de título para la presente sección y sugerida por Fries: la *nulidad de la dialéctica hegeliana* y el correspondiente descrédito de la filosofía de Hegel.[2] De hecho, se habrá ciertamente comprendido que, según el punto de vista defendido en la presente investigación, y a pesar de los diferentes intentos de plantear un "Hegel sin dialéctica",[3] la dialéctica representa la *conditio sine qua non* del hegelianismo. Una vez admitida su amplitud metafísica y tenidas en cuenta sus prerrogativas programáticas, la tarea que se prefija Hegel sería inalcanzable sin el recurso a un *método absoluto*. Un saber que sabe sí mismo, una ciencia que se auto-desarrolla según momentos necesarios es posible solamente allí donde el avance no

---

1 En otras palabras: puesto que la *Crítica de la razón pura* no es objeto de sí misma—es decir, no llega a convertirse en Doctrina de la Ciencia—y que, a diferencia de Hegel, Kant considera su planteamiento como una filosofía del límite—o, lo que es lo mismo, del *als ob*—, pensando en la diferencia entre Kant y Hegel solo *materialiter* y no *formaliter*, no puede comprenderse que el sistema filosófico del segundo *no es* una realización del proyecto del primero. El terreno de la *legislación de la razón humana* no es el *reino de las sombras*.

2 Véase J.F. Fries, "Nichtigkeit der Hegelschen Dialektik", cit.

3 Remito, por ejemplo, a M. Foessel, "Hegel sans la dialectique?", en J.F. Kervégan; B. Mabille (eds.), *Hegel au présent. Une relève de la métaphysique?*, cit., pp. 253-266; V. Verra (ed.), *La dialettica nel pensiero contemporaneo*, Il Mulino, Bologna 1976.

sea el resultado de una reflexión extrínseca, sino una unidad lógico-ontológica para la cual "lo sabido" determina "cómo" puede darse el propio saber—es decir: en un proceso para el que *la forma es el contenido*, y *el contenido es la forma*.

Con la *ayuda considerable* por parte de Fichte y Schelling y subiéndose a la doble escalera de la filosofía trascendental y de la *Fenomenología*, Hegel resuelve el problema de la objetividad convirtiendo el propio problema en concepto. No solo Hegel comprende que la división (aunque siempre *de iure*, nunca *de facto*) entre un aspecto puramente sensible y otro puramente inteligible carece de sentido—porque un puro sensible sería inefable—, sino que pretende también de la filosofía que se haga "sujeto reflexionante sobre sí mismo", de modo que «en general el saber comprendiente (*begreifendes Erkennen* o *begreifendes Wissen*) tiene la forma del reconocimiento de la identidad de concepto y objeto, ya que la concepción (*Begreifen*) consiste en entender el concepto del objeto *y* en saber que objeto y concepto son lo mismo en términos de estructura conceptual»[4]. En tal sentido, una renuncia al método implica también una renuncia al conjunto del sistema hegeliano.

Por lo tanto: si, en resumidas cuentas, podría legítimamente afirmarse que *la filosofía hegeliana es la dialéctica*, los argumentos discutidos en la Parte 1 del presente capítulo, como se decía, deberían llevar a un sustancial rechazo del método dialéctico y, con ello, del hegelianismo. Sin embargo, no obstante las opiniones sean discordantes y pese a que los idealistas británicos acojan de manera diferente la dialéctica en sus sistemas, cabe admitir que, por lo general, se acepta su separación del sistema *tout court*—como si no fueran la misma cosa—o su corrección—como si el orden necesario de los momentos no fuera influyente para su validez. Se trata, evidentemente, del problema que constituye el *quid* de la presente investigación: la incomprensión de la correspondencia entre forma y contenido en la doctrina kantiana es la causa del olvido del alcance ontológico de la filosofía trascendental; prescindiendo de tales consideraciones, la elevación del *Faktum* al *Anstoß* en el ámbito de la Doctrina de la Ciencia es radicalmente malentendida; finalmente, al conservar un *residuo de realismo*—aunque enmascarado por el concepto de espíritu

---

[4] K. Brinkmann, *Idealism without Limits: Hegel and the Problem of Objectivity*, cit., p. 119. Con respecto a estos puntos, las palabras del autor recuerdan las que Cassirer dedica a este problema en el artículo "Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik und Denkspsychologie", «Jahrbücher der Philosophie» 3, 1927, pp. 31-92.

o *feeling*—no se entiende que la lógica en cuanto ciencia concibe el pensamiento—¡no solo lo Absoluto!—como puro e infinito y que «solo su contenido es lo verdadero absoluto [...], la verdadera materia; pero una materia cuya forma no es algo exterior, porque dicha materia es más bien el pensamiento puro y por lo tanto la forma absoluta misma»[5].

Las consideraciones llevadas a cabo en la Introducción encuentran aquí su confirmación. El supuesto neohegelianismo de los filósofos británicos se muestra bien pronto como una transformación parcial de la doctrina hegeliana, realizada con el objetivo de dar término a su programa. El carácter monístico y absoluto de la filosofía de Hegel, sin embargo, se presta más bien a un tajante *ceci ou rien*: más allá de la posibilidad de "corregir a Hegel" desde el exterior, la cuestión debería considerarse aquí desde un punto de vista fundacional: ¿puede el saber absoluto, la verdad en sí y por sí, la *exposición de Dios tal como está en su ser eterno*, ser enmendada o acogida solo parcialmente?

Dando por asumido que el principio regulativo de la razón filosófica, que es por supuesto el ideal de este trabajo, se base y haya de basarse siempre en el lema *amicus Plato, sed magis amica veritas*, es obvio que la pregunta acerca de una legítima corrección de Hegel no depende de un supuesto *principium auctoritatis*, sino de la esencia del propio hegelianismo. No es este el lugar preciso para discutir si el concepto de "panlogismo"—que se utilizará también más adelante—define correctamente la filosofía de Hegel. Está claro, sin embargo, que, en principio, *todo es lógica*, al menos en el sentido que se ha mostrado a lo largo del análisis: la filosofía «tiene que mantener la forma dialéctica y no aceptar que entre en ella nada sino aquello de lo que se ha hecho concepto y aquello que sea concepto»[6]. Consecuentemente, *en cuanto la dialéctica es el curso de la cosa misma*, es a la vez «el único principio que confiere conexión inmanente y necesidad al contenido de la ciencia»[7]. Modificar el orden de los momentos, o incluso separar la *forma* en que tales momentos son deducidos del efectivo *contenido* de dichas deducciones, parece contradecir lo que Hegel pide *stricto iure* a la metafísica. Del mismo modo que, en

[5] G.W.F. Hegel, WL, GW21, 34 (65-66).
[6] G.W.F. Hegel, Phän, GW9, 46 (169).
[7] G.W.F. Hegel, Enz, GW20, §81, 119 (184).

la primera parte, se ha reconocido la validez de las críticas de Herbart a la *Naturphilosophie* de la *Enciclopedia*, dirigidas a la independencia del contenido respecto al método, asimismo ahora cabe destacar otra dificultad infranqueable: parafraseando a Baader, si *después de que Hegel ha prendido el fuego dialéctico no se puede acceder a la beatitud del saber absoluto si no por su medio*,[8] abrir la puerta a los resultados especulativos de la filosofía hegeliana prescindiendo de la dialéctica no puede absolutamente corresponder a una nueva manera de ser hegeliano, sino que pone de manifiesto el definitivo abandono de los requerimientos metafísicos del propio Hegel.

En el Capítulo 1 se ha hablado de *suspensión del criticismo* en el Reino Unido: ahora se dispone también de los instrumentos conceptuales para justificar la *suspensión del hegelianismo*.[9]

—

En este punto de la investigación es irrelevante discutir en qué sentido la dialéctica es incorporada por los idealistas británicos en los sistemas que proponen: las observaciones llevadas a cabo en el primer capítulo acerca del problema de las nociones individuales deberían servir de ejemplo para el método a seguir en los próximos párrafos. En esas páginas, de hecho, se ha intentado justificar por qué el análisis de las críticas a Kant por parte de Bradley resultaba fundamental pese a la poca importancia respecto al planteamiento bradleyano en su totalidad; se ha argumentado que la discusión del ejemplo de los cien táleros permite destacar un giro anti-correlativista que resulta fundamental a la hora de considerar a qué tipo de kantismo se opone *Appearance and Reality*. De tal manera, en cuanto a Hegel, es posible desarrollar un discurso paralelo: si bien es cierto que no tendría sentido llevar a cabo un proceso con el objetivo de reivindicar una tesis que debería asumirse como premisa general del análisis en su conjunto, es necesario poner de manifiesto una diferencia abismal entre las intenciones de los idealistas británicos y los resultados que logran respecto a la filosofía hegeliana. En efecto, por más que ninguno de los pensadores implicados en este análisis se profese auténticamente

---

[8] Véase X. Tilliette, *L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, cit., en particular pp. 229-244.

[9] En tal sentido, no creo que hablar de “hegelismo herético” como hace Tugnoli ayude a tomar una posición crítica respecto al idealismo británico, ni tal solo a aclarar las prerrogativas de dicho movimiento (o del solo McTaggart).

hegeliano, tanto Bosanquet como Bradley y McTaggart encuentran en la filosofía hegeliana un punto de referencia fundamental para el desarrollo de sus doctrinas.

En este sentido, es legítimo pensar que una diferente consideración de la doctrina de Hegel y, en particular, del método dialéctico, podría haber dado pábulo al desarrollo de sistemas más coherentes entre ellos e incluso más coherentes con los principios del hegelianismo. La forma de tratar la dialéctica, por lo tanto, resulta fundamental para comprender *qué Hegel* ejerce de referencia para el idealismo que se defiende al otro lado del canal de la Mancha.

VIII – TRÍADAS, MÉTODOS, MUNDOS

En *The Principles of Logic*, como es notorio, Bradley destaca que el método lógico de la filosofía, *the final essence of reasoning*, es un proceso en el que el análisis y la síntesis se compenetran y se determinan recíprocamente: lo primero es la síntesis de la totalidad que ella misma divide; la segunda es el análisis del todo que ella misma construye. Visto desde esta perspectiva, el procedimiento de la especulación consiste en el desaparecer del análisis en la síntesis y viceversa, según un esquema triádico que llama obviamente a la memoria el método dialéctico.[10] Los pasos en cuestión son bastante complejos tanto conceptualmente como desde el punto de vista lingüístico y merecen una explicación adicional. La idea de Bradley podría resumirse con estos dos experimentos abstractos: en un acto de síntesis (*act of synthesis*) en el que [A] se descompone en sus elementos ([A] *bcd*), estos se nos presentan como separados, aunque en realidad la propia separación implica una relación de identidad. Tal relación no existía antes de la operación de análisis, sino que, al contrario, es su resultado. Así, el propio acto de análisis se revela como una síntesis. Considérese ahora el caso opuesto: en un hipotético proceso de síntesis en el que se intenta obtener [A-B-C] de [A-B] y [B-C], cabe construir una relación que antes estaba ausente. De hecho, [A], [B] y [C] constituyen, gracias a sus relaciones recíprocas, una unidad. Sin embargo, [A], [B] y [C], en cuanto elementos de tal unidad, no existían y no podían existir antes de la construcción de la unidad misma:

[10] El propio filósofo inglés entiende su propia forma de razonar como un método igual al que es utilizado por Hegel. Lo define, empero, como «un *experimento ideal directo* realizado sobre la realidad» (F.H. Bradley, *Essays on Truth and Reality*, cit., p. 311. Cursiva mía).

la síntesis es análisis. Análisis y síntesis, así, quedan metodológicamente separadas y constituyen aspectos opuestos de un *movimiento*, que a su vez puede descomponerse en tres momentos:

> En el análisis, en primer lugar, no se va más allá del área que se encuentra al principio. La unidad es dada, y se trabaja sobre esa unidad para producir una síntesis de sus elementos. No es posible moverse de tal explícito punto de partida, y se puede afirmar por tanto que el análisis es la síntesis *interna* de un *datum*.[11]

En segundo lugar, recordando que la síntesis empieza con una serie de elementos *todavía no considerados* como tales,

> Hay síntesis allá donde la conclusión va más allá [*falls beyond*] de todas las premisas y transciende sus límites [...]. La síntesis es el análisis de una unidad latente más allá del *datum*, en el que el *datum* se hace explícito como un elemento constitutivo, vinculado gracias a una interrelación con uno o más elementos.

Finalmente, siendo claro que no solo el punto de partida (en un caso el *todo*, en el otro sus *elementos*), sino también el resultado de análisis y síntesis es diferente (en un caso es *interno*, en el otro *externo* al propio punto de partida), se llega a la *función ideal*, a saber, la correspondencia entre identidad y diferencia, diferencia e identidad:

> El producto nos presenta elementos separados, mas estos elementos han sido *comprendidos* por el criterio ideal operante sobre una continuidad originaria. Esta continuidad dada, y este criterio ideal, no son visibles en nuestra conclusión: no obstante estén implicados, son latentes. Sin embargo, en la síntesis la unidad, latente al principio, se explícita al final, y lo que se ignora es su actividad previa. La construcción, que se originaba gracias al criterio original, era la función ideal de la unidad final. Pero así nos olvidamos [...] de que los elementos, que parecen haber *hecho* la unidad, deberían más apropiadamente considerarse como su producto.

La *Triplizität* de Bradley no parecería, por lo tanto, una *triplicidad muerta* y, diferentemente de Kant, el tercer momento no es el resultado de una necesidad—

---

[11] F.H. Bradley, *The Principles of Logic*, Vol. 2, cit., p. 471. Todas las citas, las referencias y las representaciones esquemáticas que siguen corresponden a los argumentos que Bradley propone entre las páginas 470-474. Se omiten para facilitar la comprensión de estos pasajes.

en cierto sentido—extrínseca (es decir, de los principios de una cierta deducción trascendental), sino de la doble relación entre los elementos y entre el conjunto y la unidad. En este sentido, Bradley se acercaría al planteamiento hegeliano.

Sin embargo, en el análisis:

$$x$$

lo dado [A], sumado a la función $\bigwedge$ lleva a la conclusión $b - c$.

$$\beta \quad \gamma$$

Como se ha recordado, sin embargo, β y γ tienen validez exclusivamente dentro del marco conceptual establecido por x. Por lo tanto, $b - c$ implica la unidad [A].

En la síntesis, en cambio:

$$\beta \quad \gamma \quad \delta$$

lo dado [A-B] y [B-C], sumado a la función produce [A-B-C].

$$x$$

En resumidas cuentas, se muestra que [A-B-C] se dan en una unidad solo porque son el análisis de una totalidad (x) que les era anterior.

Esta referencia a una totalidad, sin embargo, es justamente lo que separa al pensador inglés de Hegel. En primer lugar, porque la propia totalidad aparece como el último *escamoteo* para librarse de la paradoja de las relaciones.[12] Bien mirado, el método analítico-sintético de Bradley esconde el problema del pensamiento relacional que ya se ha discutido más arriba: por un lado, el análisis descompone la unidad (la relación) en una serie de elementos que lo constituyen; por otro, la síntesis reconoce la necesidad de reconstruir tal relación empezando por sus elementos, con la seguridad de unidad latente detrás del *datum* que elabora. Si la lógica no mantuviese este doble aspecto, no podría justificar por qué es lícito hacer uso de las relaciones pese a su sustancial ineficacia epistemológica. De hecho, la

[12] Recuérdese que la *paradoja de Bradley* remite a idea de que «la relación presupone la cualidad, y la cualidad presupone la relación; ninguna de las dos puede existir independientemente de la otra, ni conjuntamente a la otra» (F.H. Bradley, *Appearance and Reality*, cit., pp. 25-26). El argumento puede resumirse de la siguiente forma: 1. La existencia de las cualidades implica la presencia de diferencia entre ellas, pero la diferencia implica la relación de diferencia. 2. Las cualidades correlatas son a la vez los términos de una relación y son constituidas por la propia relación (es decir, son condición y resultado). 3. Toda relación implica la existencia de cualidades por conectar. 4. Las relaciones deben significar algo para las cualidades, lo que significa que entre relaciones y cualidades se instaura una nueva relación, y así *ad infinitum*. Bertolotti, en el volumen citado *Le stagioni dell'assoluto: saggio su Bradley*, ofrece un análisis extremadamente precisa de todas estas cuestiones.

esencia final del razonamiento es la imposibilidad de conocer la Realidad (la pena sería el suicidio del pensamiento), pero esa misma Realidad es el único sujeto posible para todo juicio provisto de sentido, representando además una *totalidad*. En segundo lugar (es aquí donde el problema se convierte en esencialmente anti-dialéctico): en consecuencia de la suspensión del criticismo y de la imposibilidad, para el pensamiento, de conocer la Realidad, la *fiabilidad* [como *reliability*] de relación entre *explicans* y *explicandum* queda no expresada, algo que el carácter absoluto de la dialéctica garantiza y fundamenta—al menos, desde el punto de vista hegeliano.[13]

El método al que recurre McTaggart en *The Nature of Existence* se diferencia de forma sustancial de la metodología hegeliana por admisión del propio autor. Se ha visto, sin embargo, que algunos críticos sostienen la idea de que los argumentos de McTaggart se basan en una enmienda del hegelianismo, la cual permitiría avanzar la hipótesis de una superación de Hegel basada en las propias premisas hegelianas. Es oportuno volver a señalar que los *Studies in the Hegelian Dialectic* proponen efectivamente una reconsideración de la dialéctica según una línea interpretativa que enfatiza el carácter de *auto-cumplimiento serial*. Tal idea se basa en los cambios en el método que McTaggart individua entre la doctrina del Ser y la doctrina de la Esencia, y es justificada por el diferente alcance atribuido al concepto de *negación*, del que se discutirá más adelante.[14] En cualquier caso, es

---

13 Utilizando el lenguaje matemático, se podrían concebir estos dos puntos como un sistema de ecuaciones con dos incógnitas. La determinación de los valores *x* y *y* en dos funciones cualquiera del tipo $f_1(x)$: $a(x) + b(y) = \alpha$; $f_2(x)$: $c(x) + d(y) = \beta$, depende de la relación necesaria que el símbolo *{* establece entre $f_1(x)$ y $f_2(x)$, pues de otra forma sería imposible obtener *x* de *y* o viceversa: $\begin{cases} x = \frac{\alpha - b(y)}{a} \\ y = \frac{\beta - c(x)}{d} \end{cases}$. Se trata del mismo significado que, en el método analítico-sintético de Bradley, corresponde al *todo*, el cual es criterio y garantía de verdad, aunque—a diferencia del universo matemático de los sistemas—se mantenga incognoscible y no deducible. Recuérdese, además, que el monismo bradleyano no implica ningún movimiento de lo Absoluto: «la Realidad no es un desarrollo [*development*]» (F.H. Bradley, *Essays on Truth and Reality*, cit., p. 344) y «no tiene estaciones, sino que origina al mismo tiempo sus hojas, sus flores y sus frutos» (F.H. Bradley, *Appearance and Reality*, cit., p. 344). El contraste con la metáfora hegeliana del *capullo*, la *flor* y el *fruto* es más que evidente. Aunque el argumento del artículo no se relacione directamente con el análisis que se propone en estas páginas, para una interesante consideración acerca del concepto di *reliability* o *reliabilism*, que se discutirán más adelante, remito de momento a M. Massimi, "From data to Phenomena: A Kantian Stance", «Synthese» 182, 1/2011, pp. 101-116.

14 Es el propio McTaggart, además, quien señala que los resultados alcanzados por el método propuesto se alinean con el idealismo de Berkeley, Leibniz y Hegel: «un idealismo que se basa

importante poner en claro desde ahora que, como consecuencia de la diferente acepción reservada al concepto de negación, la estructura argumentativa de McTaggart no se conforma—ni puede conformarse—al ritmo triádico de la filosofía hegeliana. Al contrario, procede a priori según un esquema que, como se ha recordado previamente, se limita a exigir la necesidad lógica de los términos que constituyen la *cadena deductiva*. Este último concepto es una manera distinta de formular el carácter subjetivo de la dialéctica, la cual, para McTaggart, es incapaz de expresar de forma completa la naturaleza esencial del pensamiento a causa de su inadecuación permanente respecto al *final stage*. Sin embargo, esta idea de un progresivo y a la vez siempre asintótico acercamiento a la verdad, además de ser presentado como el rasgo distintivo de la dialéctica, es designado también como un punto de importancia enorme para determinar la correspondencia entre los dos métodos. Como los momentos de la metafísica hegeliana, «las determinaciones de la naturaleza de lo existente forman [...] una única cadena. No pueden dividirse en líneas argumentativas separadas o independientes la una de las otras»[15]. Aquí, donde McTaggart piensa encontrar la máxima afinidad con Hegel, empero, se halla al contrario el elemento más conflictivo: es cierto que se reconoce—aunque pueda cuestionarse—la univocidad de la deducción; sin embargo, como ya se ha comentado, se asevera también que «la apelación a la percepción respecto a la pregunta acerca de si algo existe» *no* constituye «una diferencia adicional en comparación con Hegel»[16].

Parafraseando a Nietzsche, todo esto significa que el “achatamiento bidimensional” de la dialéctica, que se convierte en una *cuerda tendida entre la percepción y lo Absoluto, una cuerda sobre un abismo*, desatiende la profundidad *von oben herab* del propio método dialéctico: ya no se le reconoce su desarrollo esencial “en espiral”, que desde el comienzo abstracto del puro ser penetra literalmente en ese *abismo*, donde se descompone en sus determinaciones para restablecerse después como idea absoluta, según lo que se ha descrito como el

en la afirmación de que nada existe excepto el espíritu» (J.E. McTaggart, *The Nature of Existence*, Vol. 1, cit., p. 50).

15 Ibi, p. 44.

16 Ibi, p. 46n.

avance «de una primera delineación del espacio inteligible de la razón a un discurso completo acerca de ello»[17].

Ha sido correctamente afirmado, con respecto a Bosanquet, que el papel atribuido a la negación ocupa un lugar de mayor prestigio en comparación con donde se sitúa en los sistemas de Bradley y McTaggart. Por este motivo, se ha incluso señalado que Bosanquet tiende hacia una auténtica correspondencia entre verdad y realidad. Se trata, obviamente, de un punto de vista diferente respecto a Bradley, para quien la realidad es criterio de verdad, no pudiendo empero esta última llegar a coincidir con la primera. El lema hegeliano *lo verdadero es el todo* sería entonces acogido por Bosanquet según su valencia más auténtica: la dialéctica se consideraría como «un movimiento gracias al cual todos los elementos de la experiencia pasan los unos en los otros, para encontrar su cumplimiento en un todo armónico y la negatividad [sería concebida como] una limitación que contribuye al cumplimiento»[18].

Además del hecho evidente de que el propio Bosanquet—como también Bradley y McTaggart—no recurre a un esquema triádico y dialéctico para desarrollar su discurso filosófico, es fundamental señalar también que el planteamiento metafísico propuesto por su idealismo puede correctamente definirse como un argumento *a contingentia mundi*. En *The Principle of Individuality and*

[17] G. di Giovanni, "Introduction" a G.W.F. Hegel, The Science of Logic, cit., p. XXXV. No pienso en la locución *von oben herab* solamente desde un punto de vista trascendental (o meta-trascendental), sino también dentro de un contexto genuinamente relacionado con el ámbito abstractivo: como recuerda Cassirer, «si el número de propiedades de un concepto es definido como el alcance de su contenido, este alcance crece al descender de los conceptos más altos a los más bajos, y en tal modo se reduce el número de especies subordinadas al concepto. En cambio, ascendiendo hacia el género más alto, este contenido se reduce mientras que el número de especies aumenta. Tal extensión creciente del concepto corresponde a una disminución progresiva del contenido; de tal manera, finalmente, los conceptos más generales que se pueden alcanzar ya no poseen ningún contenido definido» (E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, cit., p. 4. *Género* y *especie* han de entenderse, obviamente, desde el punto de vista de la lógica aristotélica). Estoy convencido de que la caracterización de la dialéctica como una cadena conceptual impide efectivamente concebir la lógica hegeliana según este esquema, que me parece en línea con los requerimientos de Hegel, sobre todo con respecto al tema del comienzo.

[18] F. Houang, *Le neo-hegelianisme en Angleterre*, cit., p. 94. A tal respecto, el argumento más conocido de Bosanquet consiste en la siguiente consideración: «afirmar: "este color es a la vez bonito y feo, o sea, no bonito" es una contradicción formal. Cesa de ser una contradicción si se afirma "este color es bonito con la luz del sol y feo con la luz de una vela"» (B. Bosanquet, *The Principle of Individuality and Value*, cit., p. 224). Es difícil comprender en qué sentido tal razonamiento pueda alinearse con el planteamiento hegeliano.

Value, dicho argumento es considerado el punto de vista esencial de toda filosofía idealista, convirtiéndose así en un auténtico caballo de batalla para la deducción de los principios últimos que rigen la relación entre los individuos concretos y lo Absoluto. Como es notorio, el propio Kant discute esta misma cuestión en las célebres páginas dedicadas a la "Imposibilidad de una prueba cosmológica de la existencia de Dios", pues tal prueba corresponde justamente, según la denominación de Leibniz, al argumento *a contingentia mundi*. Recuerda Kant que «la prueba arranca de la experiencia y no procede, por tanto, enteramente *a priori* u ontológicamente; si recibe el nombre de *cosmológica*, se debe a que el objeto de toda posible experiencia se llama mundo»[19]. El razonamiento llevado a cabo por Bosanquet, un *aventurado progreso de peregrino*, consiste en efecto en un proceso que, tal y como destaca también Watts Cunningham, se eleva de un contexto de experiencia inmediata hacia una serie de experiencias centrales más completas (en un sentido que se acerca mucho a la doctrina de los grados de verdad y realidad de Bradley). Tales *central experiences*, a su vez, permiten realmente concebir lo Absoluto como un verdadero *whole*, para el cual—gracias al renovado fortalecimiento de la negación—ya no se dan ni *transmutaciones* ni *saltos*. Esta totalidad superior alcanzada gracias a la (supuesta) revalidación de la dialéctica garantizaría la continuidad entre *apariencia* y *realidad* y remendaría la rotura ontológica dejada abierta por Bradley, la cual—a falta de un método racional para la comprensión de lo Absoluto—queda inexplicable.

Si bien es cierto que muchos filósofos idealistas retoman más o menos directamente el argumento *a contingencia mundi*—sobre todo, como debería resultar evidente—en el ámbito anglosajón, por otra parte, sería impreciso considerar dicho planteamiento como el argumento esencial de la metafísica idealista. Dejando de lado a Kant, pues se podría objetar que su idealismo es incompleto (aunque, es cierto, demuestra que «necesidad y contingencia no tienen que referirse ni afectar a las cosas mismas», porque ningún ser racional finito es incapaz «de *completar* el regreso a las condiciones del existir sin admitir un ser

[19] I. Kant, KrV, A605/B633 (507-508). Es también por este motivo que McTaggart reivindica la necesidad de transformar el pensamiento puro de Hegel en una *cosmología*, la cual ha de ser concebida como «la aplicación de conclusiones a priori [...] a una materia conocida empíricamente» (J.E. McTaggart, *Studies in Hegelian Cosmology*, cit., p. 1).

necesario, pero tampoco pued[e] *arrancar* de él»[20]), es el propio Hegel quien aleja de sí los resultados de la prueba cosmológica, si estos dependen de una forma enmascarada de realismo ingenuo. Su posición al respecto, si todavía el planteamiento general pudiese dar pie a dudas, es absolutamente clara en las *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*: allí, Hegel disipa todas las reservas. Si el punto de partida de la prueba cosmológica es la existencia finita, *das endliche, zufällige Daseyn*, y su argumento consiste en una elevación de la conciencia hacia el ser necesario, *zum Unendlichen und in sich selbst Notwendigen*, cabe igualmente considerar que

> En lo que se refiere al principio de donde parte esta elevación, hay que añadir que el contenido del mismo no lo constituyen los datos empíricos concretos de la sensación o de la intuición, ni los datos concretos de la imaginación [*Phantasie*], sino que, por el contrario, son las determinaciones intelectuales abstractas del mundo [*Gedankenbestimmungen der Endlichkeit und Zufälligkeit der Welt*] aquello de donde se parte.[21]

Retomando evidentemente una instancia kantiana,[22] con estas consideraciones Hegel cierra el círculo del idealismo absoluto y pone en evidencia que el *tránsito* desde lo determinado a lo indeterminado, de lo finito a lo infinito, solo consiste en *pensar*. El valor del idealismo como *teoría del significado* encuentra aquí su primera y parcial explicación: todo es pensamiento porque, sin la introducción de la "materia" en un sistema de significación, nada podría ser *signo*, esto es, nada se presentaría como portador de sentido ni podría ser reconocido como tal. Sin

---

20 I. Kant, KrV, A616/B644 (514).

21 G.W.F. Hegel, VBDG, GW18, 275 (113). Estas consideraciones se alinean con los argumentos del §50 de la *Enciclopedia*, donde Hegel explica en qué consiste tal elevación: esta «no tiene ningún otro fundamento que la contemplación que piensa el mundo, no la [contemplación] meramente sensible o animal. La *esencia*, la *sustancia*, el *poder universal* y la *determinación finalística* del mundo son para el pensar y solo para el pensar. Las llamadas pruebas de la existencia de Dios hay que verlas solamente como algo parecido a *descripciones* y análisis del *camino del espíritu* hacia el interior de sí, el cual es espíritu *que piensa* y piensa lo sensible. La *elevación* del pensamiento sobre lo sensible, su *salida* por encima de lo finito hasta lo infinito, el *salto* que se da a lo suprasensible rompiendo las series de lo finito, todo esto es el pensar mismo; este tránsito es *solo pensar*» (G.W.F. Hegel, Enz, GW20, §50, 87 (151-152)).

22 Para Kant, un auténtico intento de demostrar la existencia de un ser necesario, pese a su inevitable falacia desde un punto de vista constitutivo, se basa siempre «en una experiencia en general, no parte de ninguna propiedad especial de tal experiencia, sino de principios puros de razón relativos a una existencia dada por medio de la conciencia empírica en general; incluso llega a abandonar esta línea para apoyarse en simples conceptos puros» (I. Kant, KrV, A615/B644-A/616-B643 (514)).

preguntarse, como hace Turró en un ensayo homónimo, *¿qué tipo de entidades son necesarias para hacer del mundo un mundo*?, sería imposible incluso *hablar* de un mundo.[23] En el contexto hegeliano, ese sistema de significación es representado por el método dialéctico, para el cual, como se ha dicho, *la forma es el contenido*, y *el contenido es la forma*.

IX – *ALL DETERMINATION IS NEGATION*

Las consideraciones llevadas a cabo en el párrafo anterior demuestran la posibilidad de una doble lectura: por una parte, la opinión que Sacchi defiende en su ensayo "Differenza e opposizione nell'idealismo britannico: Bradley e McTaggart", según la cual la forma en que los idealistas dan término al programa hegeliano a través de una reorganización de sus principios metafísicos, es correcta. Como se ha visto, diferenciándose de los detractores alemanes de Hegel, los pensadores británicos intentan encarrilar la dialéctica hacia soluciones menos radicales, más abiertas y posiblemente coherentes con la posición del comienzo en el *feeling*. Por otra parte, se puede afirmar también que la corrección del concepto de dialéctica tal y como es propuesta en el Reino Unido cierra el paso a cualquier reflorecimiento del hegelianismo: si la lógica ya no coincide con la metafísica[24] y si se renuncia a un método a priori absoluto, entonces el planteamiento hegeliano es irremediablemente dominado por un *dualismo del método y de la materia*; pero esta es la conclusión del discurso anti-hegeliano de Trendelenburg.

Entre los conceptos que los idealistas británicos someten a análisis y reinterpretación, el más relevante es seguramente el de *negación*. Este representa a la vez el asiento más contundente de la factura metafísica que el propio Trendelenburg presenta a Hegel de forma conjunta con Herbart, Fries y von

[23] «Aunque en Hegel "mundo" no sea un término sistemáticamente relevante, el tema recorre todo su pensamiento, pues siendo la filosofía "saber absoluto" es claro que pretende dar una respuesta fundamentada a la totalidad de lo existente» (S. Turró, "Qué tipo de entidades son necesarias para hacer del mundo un mundo. A propósito de *Enciclopedia* §50", «Studia Hegeliana» 1, 2015, p. 157).

[24] Mander observa correctamente que la lógica, para los idealistas británicos, constituye mucho más que una mera cuestión formal. Sin embargo, a pesar de que, efectivamente, en muchos casos la metafísica no llegue a distinguirse de la lógica, los elementos analizados hasta ahora deberían demostrar en qué sentido es válida mi afirmación, si se si considera sobre todo la filosofía hegeliana.

Hartmann, aunque más o menos directamente. Es evidente: la negación es el *passe-partout* de la dialéctica, la clave *para lograr el progreso científico*, pues la pura negatividad es la fuerza motora del sujeto absoluto. En otras palabras, la centralidad de la negación se basa, para Hegel, en el reconocimiento de que lo negativo *es a la vez positivo*.[25] Las consideraciones que Stirling dedica a la génesis de los conceptos de la *Ciencia de la lógica* resultan extremadamente significativas a la hora de comprender en qué sentido los conceptos en juego dependen de un movimiento que, sin la presencia de lo negativo, no podría avanzar creando sus propias determinaciones sin otra premisa además de sí mismo:

> Sus palabras [de Hegel] son tales que han de ser entendidas exactamente como las entiende él, no puede haber ninguna diferencia. En Hegel, la cosa y la palabra surgen conjuntamente, y han de ser comprendidas de forma conjunta. Una definición verdadera, como es sabido, consiste en predicar tanto el *proximus genus* como la *differentia*. Ahora bien: la peculiaridad de los términos hegelianos consiste en que su auténtico génesis es la reflexión de la *differentia* en el *proximum genus* y en que, en el momento de su génesis, surgen según una definición perfecta. Esto explica por qué en Hegel no se encuentra ningún diccionario ni tampoco una pequeña explicación de los términos: la obra es ella misma aquel diccionario. Cómo cada término se presenta es su propia explicación; de hecho, cada uno se da a conocer como es requerido y donde es requerido, de tal manera que, en breve, no es un mero término, sino el propio pensamiento.[26]

La simple caracterización de lo negativo como *también positivo*, sin ulteriores especificaciones, podría valer también para Bradley. Como es evidenciado en *The Principles of Logic*, «toda negación ha de tener un fundamento, y este fundamento es positivo»[27]. Sin embargo, por mucho que las dos enunciaciones se parezcan, puede fácilmente deducirse de las consideraciones llevadas a cabo acerca del sistema bradleyano que el sentido de tal afirmación es esencialmente opuesto al significado que tiene en mente Hegel. Mientras que, para la *Ciencia de la lógica*, la negación posee un contenido que da lugar a un nuevo concepto, «pero un concepto superior, más rico que el precedente», porque

---

[25] Para la relación entre los conceptos de "negación" y "contradicción" en la lógica hegeliana, y para evitar cualquier incomprensión, remito a E. Fleischmann, *La science universelle ou la logique de Hegel*, cit.

[26] J.H. Stirling, *The Secret of Hegel*, cit., p. XXXIX.

[27] F.H. Bradley, *The Principles of Logic*, Vol. 1, cit., p. 117.

«contiene algo más que él, y es la unidad de sí mismo y de su contrario»[28], siguiendo los principios monísticos de la filosofía de Bradley «si se añade [a un sujeto cualquiera] una cualidad, que no solo suprime el sujeto como era, sino que lo suprime completamente, entonces no es posible tratarle como si permaneciera»[29]. Es evidente: puesto que se da un solo sujeto lógico posible, y siendo además este sujeto perfectamente armónico, es imposible negar una de sus cualidades. Pues bien: la locución *lo Absoluto es sus apariencias*, si es considerada coherentemente según sus resultados, implica que «la negación lógica contradice siempre, pero no afirma nunca la existencia de lo contradictorio»[30]. Considerando las asunciones de la lógica bradleyana en su conjunto, la negación afirma la incompatibilidad de un predicado respecto a un sujeto, pero no afirma la realidad del predicado o de tal incompatibilidad. Esto significa que toda predicación negativa ha de transformarse en una predicación positiva: para hacerlo cabría trascender la esfera del juicio negativo. Afirmar $R = [A(\neg x)]$ equivale a $R = \neg[A(x)]$, pero la única fórmula lógicamente correcta es la primera, pues significa que *la Realidad es tal que x no califica A*. Como es fácil notar, se trata de un juicio positivo.

Wollheim destaca correctamente que las afirmaciones de Bradley han de entenderse como una crítica al punto central de la metafísica hegeliana. El lema *omnis determinatio est negatio*, como es notorio, es una proposición de infinita importancia para la lógica de Hegel. Como se afirma en la *Ciencia de la lógica*, gracias a una correcta interpretación del lema es posible superar el punto de vista Spinoza y comprender el *Rückgang in den Grund* que constituye el carácter procesal del movimiento dialéctico. De hecho, por un lado «el individuo es referencia a sí mismo en razón de poner límites a todos los demás»; por otro lado, «algo es *existente* cuando es negación de la negación; pues esta constituye el restablecerse de la simple relación consigo mismo»[31]. *Dasein ist bestimmtes Sein* porque, de lo contrario, lo existente no podría tener ningún contenido y sería el puro vacío: pero, al ser *algo*, ya *no es su negación*, por lo que vuelve a afirmarse. Cabe señalar que, por la posición que ocupan estas consideraciones en la lógica

[28] G.W.F. Hegel, WL, GW21, 38 (71).
[29] F.H. Bradley, *The Principles of Logic*, Vol. 1, cit., p. 145.
[30] Ibi, p. 122.
[31] G.W.F. Hegel, WL, GW21, 101 y 103 (147 y 150).

hegeliana, el nivel de abstracción requerido por Hegel es máximo: se trata, en efecto, de tomar en consideración el concepto "ente finito" para comprender su génesis en cuanto unidad de lo absolutamente indeterminado (ser y nada) y desvelarse como *ser-por-sí*, en el que se cumple la *cualidad*. Para Bradley, la proposición *all determination is negation* no solo asume un significado distinto, sino que se coloca también en un punto muy diferente del proceso abstractivo. Entre los ejemplos aportados por el propio autor, el paso que sigue es sin duda el más evidente:

> El alma no es un elefante, ni un barco a toda vela, ni un color, ni un badil: en todas estas negaciones se hace una aserción acerca del alma. Pero, difícilmente podría decirse que el sujeto está determinado por tales exclusiones en cuanto tales, a no ser que no se mantenga que, después de la primera, las restantes deben dar lugar a un nuevo saber.[32]

Puede efectivamente apreciarse aquí que Bradley está considerando el problema desde un punto de vista lógico y epistemológico que no alcanza la generalidad abstracta requerida por Hegel: está claro que la definición de un individuo concreto no puede pasar por un proceso de negación de cualidades, pues efectivamente el desarrollo y la aplicación de tales exclusiones podrían seguir *ad infinitum*, y el proceso sería arbitrario e irreal. En este sentido, se puede mantener el principio *all determination is negation* exclusivamente si se reconoce que el juicio negativo no expresa el verdadero carácter de un hecho o las cualidades de una cosa. De tal manera, en la filosofía bradleyana se asiste a una suerte de desplazamiento de lo negativo: en lugar de representar el elemento necesario del auto-desarrollo del concepto, vuelve a asumir el papel más humilde de "función del juicio". Este desplazamiento comporta, en comparación con Hegel, una doble caída, pues la negación ya no es el motor de la especulación, sino que implica la presencia necesaria de un *ground* positivo que solo mediadamente puede ser negado.

Aun cuando, en los pasos del primer volumen de *The Principles of Logic* dedicados a la dialéctica hegeliana, el propio Bradley amortigua el sentido de la crítica a Hegel, la transformación del método de una conexión inmanente y

---

32 F.H. Bradley, *The Principles of Logic*, Vol. 1, cit., p. 121. El argumento de Bradley ejemplifica el así llamado *infinite judgment* al que Bosanquet dedica páginas interesantes en sus tratados de lógica.

necesaria a un tipo particular de acto predicativo y desarrollo inferencial es realizada de forma definitiva. Según el pensador inglés, al postular un razonamiento que procede de una tesis a su antítesis, de una afirmación a la negación de tal afirmación, Hegel pretendería mostrar la presencia de contradicciones en la realidad y en la naturaleza: se podría decir que nos encontramos, otra vez, con el *huevo de Colón* del que habla Herbart. El método dialéctico, en otras palabras, negaría la insuficiencia del *datum*. De tal manera, gracias a la búsqueda de una síntesis superior, Hegel demostraría la posibilidad de conciliar los opuestos de forma no contradictoria. Se trata, como afirma el propio Bradley de una *herejía*, la cual, sin embargo, si es considerada según sus implicancias metafísicas (no lógicas en un sentido estricto), puede salvar la sustancia real de la doctrina hegeliana ortodoxa. Así, pues, tanto Hegel como Bradley, podrían concordar en concluir que «cualquier cosa esté conjunta, se muestra *ipso facto* como no discrepante. Si los elementos coexisten, *cadit quaestio*»[33]: el problema consiste simplemente en establecer desde dónde se mira a la *negación*. Para Hegel, no se trata de afirmar que todo es contradictorio, sino que todo lo determinado implica un otro-de-sí que representa su negación y, en cuanto tal, una nueva afirmación. No se da una unidad sin una dualidad, ni un límite sin un más allá: «la determinación es la negación puesta como afirmativa»[34].

Las consideraciones desarrolladas anteriormente—en particular las que conciernen al argumento *a contingentia mundi*—deberían demostrar, además, que las contradicciones de las que habla Hegel se hallan *en el concepto* y en su despliegue, puesto que, *stricto iure*, «el “mundo” es [...] resultado del espíritu, y las entidades que lo pueblan productos de su actividad»[35]. Se podría afirmar, en otras palabras, que la naturaleza es contradictoria en tanto que se mire a ella como simple *natura naturata*, mientras que, desde el punto de vista absoluto, sus contradicciones se resuelven definitivamente en la idea.

La reinterpretación de la negación llevada a cabo por Bradley muestra, pues, el verdadero problema de su consideración de la dialéctica: según las observaciones

---

[33] Ibi, p. 148.
[34] G.W.F. Hegel, WL, GW21, 101 (146).
[35] S. Turró, “Qué tipo de entidades son necesarias para hacer del mundo un mundo. A propósito de *Enciclopedia* §50”, cit., p. 167.

desarrolladas en la Parte 1, ya está claro que se trata de un método a posteriori. Ahora, con la doble caída de lo negativo, el método pierde su fuerza motora: la negación ya no se afirma a sí misma, sino que afirma un carácter positivo de la realidad, considerado según un punto de vista particular y limitado. La dialéctica, así, se limita a ser un método subjetivo que deduce, según un esquema analítico-sintético, una relación entre conceptos. Contrariamente a lo que afirma Bradley en un pasaje de los "Terminal Essays" del segundo volumen de *The Principles of Logic*, empero, la dialéctica no puede lograr con tales reservas el ideal de inferencia como auto-desarrollo. Sin el papel central de la negación, en la cual está contenido como única premisa aquello de lo que deriva, la cosa y la palabra—el ser y el concepto—ya no pueden surgir conjuntamente, porque Bradley les priva de la posibilidad de dar lugar, sin ulteriores premisas, a un nuevo contenido, el cual se desvelará en un nuevo y más rico elemento del progreso necesario del concepto. De hecho,

> *Sin pedir que el lector admita que un tal razonamiento* [dialéctico] *es posible*, podría ser instructivo preguntar cuánto se acerca a la posibilidad de realizar el ideal de toda inferencia. *La sola premisa explícita que tenemos aquí, es el objeto, un contenido determinado puesto enfrente nuestro*. Por otro lado, la Realidad es supuesta como un Todo ideal y sistemático. Todos y cada uno de los elementos de este sistema están unidos positivamente y negativamente con todos los otros, tanto en sí mismos como respecto al Todo. Todos los elementos están conectados de tal manera que, dado uno cualquiera como objeto, este se desarrolla a través de una serie de totalidades siempre más inclusivas hasta que se convierte en el sistema entero y llega a contenerlo. La inferencia aquí podría definirse *arbitraria*, en tanto que el punto desde el que se empieza, y también el resultado donde [...] se termina [...] dependen de la elección inicial. Además (se trata, quizá, de la misma cuestión), la inferencia es defectuosa, en tanto que, como toda inferencia, es abstracta y no puede incluir todo lo que es involucrado por su propia existencia.[36]

---

[36] F.H. Bradley, *The Principles of Logic*, Vol. 2, cit., pp. 601-602. Cursiva mía. Es importante señalar una analogía entre la teoría del juicio y la devaluación de la negación: del mismo modo en que no puede darse ningún juicio completamente erróneo, porque la teoría de los grados de verdad y realidad implica la introducción de todo contenido en una serie graduada sin solución, asimismo la idea de una pura negatividad contrastaría con la calidad armónica de lo Absoluto, el cual es *todas* sus apariencias. Recuérdese, además, que para Bradley el único juicio posible acerca de lo Absoluto afirma su carácter no-contradictorio. Es curioso observar que Ferreira, en cambio, sigue insistiendo con una interpretación ortodoxa, por parte de Bradley, de la *Aufhebung* hegeliana. Véase P. Ferreira, *Bradley and the Structure of Knowledge*, State University of New York Press, Albany 1999, en particular pp. 177-192.

X – UN PROGRESO DE PEREGRINOS

En el párrafo VIII se ha anticipado que las consecuencias lógicas de la teoría de la negación de Bosanquet corrigen parcialmente el planteamiento bradleyano y están concebidas para recuperar cierta conformidad con el sistema de Hegel.[37] Por mucho que el esquema del discurso no corresponda a la triadicidad típica de la dialéctica hegeliana, Bosanquet exige que lógica y metafísica lleguen finalmente a coincidir: la verdad se da exclusivamente en el sistema, de una manera tal que su nota esencial es la coherencia, es decir, la relatividad de todos sus contenidos en una unidad orgánica. De tal manera, la subjetividad de la negación, que podría deducirse del recurso a los conceptos de insinuación (*suggestion*) e interés (*interest*), es solamente *presunta*. Siguiendo a Sigwart, Bosanquet formula las siguientes observaciones: la negación es un juicio intentado (*ein versuchtes Urtheil*), es decir, un juicio que *insinúa* la posibilidad de una alternativa a un predicado general que se considera normalmente verdadero para la realidad, y que es posible concebir y formular debido al *interés* suscitado por tal predicado. Como en otros casos, el ejemplo aportado por Bosanquet no cumple con estrictos requerimientos formales, pero puede resultar útil para centrar el problema:

> Cuando un ser humano duda antes de tomar a decisión acerca de una cuestión tal como si el río que tiene delante puede vadearse de forma segura, pese a la simplicidad del proceso mental, de alguna manera debe haber una base positiva para las dos o más alternativas, así como una alternativa insinuada. Habría que empezar por el hecho de que el río tiene cierta profundidad y corriente con las que enfrentarse en el momento del paso: en el contexto de este hecho, la duda "¿demasiado profundo?" o "¿demasiado rápido?" tienen su significado para él. En casos sencillos, este juicio global acerca del hecho es difícilmente identificable si no se mira al interés en la pregunta. Bien mirado, este interés traiciona la naturaleza de la alternativa implicada por la propia pregunta. "¿Demasiado profundo?" "¿Entonces qué? "Esta noche no llegaré a casa": el hecho general es que el río se encuentra entre el sujeto y su casa.[38]

---

[37] Ha sido incluso afirmado que Bosanquet «hizo volver la doctrina de Bradley hasta su punto de partida hegeliano: la razón de esto no consiste simplemente en que era menos dogmático, sino también menos escéptico que Bradley» (R. Metz, *A Hundred Years of British Philosophy*, cit., p. 347).

[38] B. Bosanquet, *Logic or The Morphology of Knowledge*, cit., Vol. 1, p. 279. En la Introducción, el autor anticipa que el trabajo se basa en la idea de que «el juicio se desarrolla de acuerdo con sus intereses y propósitos, los cuales incluyen obviamente como sus aplicaciones toda clase e intensidad de intereses parciales» (Ibi, p. 22).

La relación de un contenido con el interés por el que ha sido expresado, sin embargo, caracteriza también todo juicio positivo. Bosanquet intenta explicar esta idea con otro ejemplo poco canónico:

> Si afirmo "la cena se sirve a las 18.45", no significa que tú lo hayas negado, ni que lo negarás después de que yo lo he afirmado; pero, quiero decir que creo que tu podrías llegar a la hora equivocada si no te lo hubiese dicho, es decir, tu entendimiento se encontraba en un estado negativo respecto al contenido en cuestión.[39]

De tal manera, aunque es cierto que la negación presupone un estado de cosas que se considera verdadero de la realidad ("hay un río entre mi posición actual y mi casa"), los juicios afirmativos y los juicios negativos están recíprocamente vinculados—en palabras de Bosanquet, son *double-edged*. En este sentido, el interés que está en la base de ambos tipos de juicio se revela el resultado de una necesidad de conocer que representa la más auténtica esencia de la *morfología del conocimiento* ideada por el filósofo inglés.[40]

A la luz de estas consideraciones, recordando además el ejemplo de los colores y de la vela, es fácil de comprender en qué sentido Bosanquet distingue entre el papel negativo de la contradicción y el papel positivo de la negación. La primera consiste, de hecho, en «diferentes [cualidades] asignadas al mismo término, cuando ninguna distinción es supuesta en ese término de una manera tal que pueda recibirlas»[41]: se trata, en otras palabras, de un juicio que implica su propia impensabilidad, pues no puede corresponder de ninguna manera a la verdad o a la

---

39 B. Bosanquet, *Knowledge and Reality*, cit., p. 216.

40 Se ha mencionado la figura de Sigwart como referencia para Bosanquet, pero es importante señalar que el pensador inglés aprecia también las obras de Brentano y Lotze. Metz observa además que «en toda inferencia genuina, tanto científica como del pensamiento común, se reconoce un sistema de hechos, se le considera en una relación con un sistema de realidad más grande y se enumeran directamente o indirectamente las implicaciones. Cuanto más las conexiones de sistemas sean completas y extensas en cualquier elemento cognoscitivo, tanto más conocimiento habrá. En relación con esta opinión de que todos los procesos se basan en una inferencia sistemática y no lineal, es interesante notar la influencia de Husserl» (R. Metz, *A Hundred Years of British Philosophy*, cit., p. 350). A la luz de estas observaciones y en consecuencia de los argumentos que se han presentado, debería resultar claro el motivo por el que la lógica se convierte en una teoría del conocimiento y corresponde al «estudio de juicio e inferencia, a través de las formas variadas en las que puede delinearse su evolución y determinarse sus relaciones» (B. Bosanquet, *Logic or The Morphology of Knowledge*, cit., Vol. 1, p. 1).

41 B. Bosanquet, *The Principle of Individuality and Value*, cit., p. 224.

realidad última. La segunda, en cambio, resulta fundamental en una totalidad sistemática: los elementos de la negación, para ser tales, deben existir; negativo y afirmativo proceden, por tanto, *pari passu*. El aspecto positivo de la negación, sin embargo, depende también de otro importante elemento: las entidades individuales (o universales concretos, otro legado hegeliano) a las que Bosanquet dedica una gran parte de su teorización metafísica necesitan de la negatividad para poder recorrer el *Pilgrim's Progress* que caracteriza la vida y la esencia de la finitud. En el sistema de Bosanquet, pues, la negación asume una valencia positiva tanto en cuanto a su nexo lógico con lo afirmativo como en cuanto a la relación entre lo finito y lo infinito. Como se ha visto, la contradicción se convierte en la interrupción del progreso del conocimiento o de la experiencia en su camino hacia la totalidad armónica, debido al fracaso de la adaptación particular del espíritu o del entendimiento finito al fin que constituye su "otro". La negación, por el contrario, permite extender el interés de un juicio hasta su inclusión en un sistema orgánico: muestra, en otras palabras, que el predicado que se estima verdadero de la realidad es una alternativa y está sujeto a una serie de condiciones inexpresadas, que un único juicio positivo tampoco podría expresar. Consecuentemente, toda posible predicación es el signo «de una negación real o posible, y en muchos casos el testimonio de una negación que ha sido eludida»[42], como en el caso de "la cena se sirve a las 18.45". De forma parecida, y justamente porque la negación es una limitación que contribuye a ampliar las alternativas y al cumplimiento de un proceso, es posible para Bosanquet resolver el hiato que Bradley conserva entre lo Absoluto y sus apariencias. Por este motivo se le ha recordado como menos escéptico que Bradley. La negación, de hecho, impulsa los universales concretos hacia su ser-otros y representa la tendencia de cualquier *datum* a trascenderse como fragmento para realizarse como totalidad. Se entenderá así por qué el punto de vista de Bosanquet es más hegeliano: la negación es la fuerza motora del sistema lógico y de la experiencia; siendo necesaria para la realización de los individuos, es un aspecto fundamental de la Realidad. Bien mirado, tal sistema coloca lo Absoluto

[42] B. Bosanquet, *Knowledge and Reality*, cit., p. 217.

entre sus apariencias y no necesita de un salto para explicar el motivo de su necesaria transmutación.

El requerimiento de la correspondencia entre metafísica y lógica, sin embargo, es necesario, pero *no suficiente*, para satisfacer el idealismo absoluto que tiene en mente Hegel y para realizar el gran proyecto filosófico de una revolución en la lógica. En cierto sentido, el propio sistema hegeliano no sería tan revolucionario si se limitara a llevar a cabo esta tarea: Aristóteles, Leibniz e incluso Kant—para citar algunos—encarrilan la especulación hacia este resultado. He aquí el motivo por el que las nociones de forma y contenido revisten una importancia fundamental para juzgar los resultados del planteamiento de Bosanquet. La *exposición* no es inmanente respecto a la *cosa* y se limita a constatar una correspondencia entre lógica y metafísica sin determinar por qué, *de iure*, estas dos esferas pueden efectivamente llegar a coincidir. Tal y como se ha visto en el párrafo anterior, la correspondencia entre forma y contenido en el sistema lógico de Hegel implica dos cuestiones fundamentales: en primer lugar, que el comienzo es absoluto, abstracto y no tiene *prius*; en segundo lugar, que cada momento surge como derivación de un desarrollo que no admite otra premisa fuera de sí mismo y cuyo resultado depende de la *negación determinada* de la misma premisa. En palabras de Hegel:

> El método no es forma extrínseca, sino el alma y el concepto del contenido, del cual la forma solamente se distingue en tanto los momentos del *concepto*, incluso en *ellos mismos*, en su determinidad, llegan a aparecer como la totalidad del concepto. Por cuanto esta determinidad o contenido se reintegra, junto con la forma, a la idea, esta se patentiza como totalidad *sistemática* que es solamente la *única* idea cuyos momentos particulares son tanto *en sí* los mismos, como por medio de la dialéctica del concepto producen el simple *ser-para-sí* de la idea. La ciencia termina de este modo la comprensión del concepto de ella misma como concepto de la idea pura, para la cual la idea es.[43]

Pese a la importancia de lo negativo, la lógica de Bosanquet no deja de presentarse como una *construcción mental de la realidad* y una teoría de la inferencia. Más allá del problema del subjetivismo del que se ha hablado en la primera parte del presente capítulo—amplificado, si es posible, por las referencias

[43] G.W.F. Hegel, Enz, GW20, §243, 231 (298).

a Sigwart, Brentano y Husserl—esta asunción conlleva un problema fundamental. Si «el *contenido* de la lógica es el conocimiento en cuanto conocimiento, o la *forma* del conocimiento, a saber, las propiedades que poseen los objetos o las ideas en cuanto son elementos del mundo del conocimiento»[44], significa que *ese* contenido depende de un conocimiento previo a la *labor* formal de la lógica. En efecto, Bosanquet lo define como la región de hechos relacionados con la ciencia y la experiencia. De tal manera, no solo la supuesta vuelta a Hegel implica—otra vez—una evaluación inadecuada del alcance de su perspectiva metafísica, sino que el propio monismo de Bosanquet, renovado corrigiendo a Bradley, no es capaz de superar los límites del sistema bradleyano ni de ofrecer una respuesta fundacional satisfactoria acerca de la relación entre el pensamiento y el ser. Estos llegan a coincidir *a fortiori* y a falta de una explicación que tome en cuenta el problema *de iure*.

XI – SUBORDINACIÓN DE LA NEGACIÓN

A la opinión que se acaba de considerar se contrapone, como admite el mismo Bosanquet, la perspectiva de McTaggart. A diferencia de Bradley, sin embargo, para quien la doctrina de la negación se desvincula del discurso hegeliano *stricto sensu*, McTaggart pone en tela de juicio el papel principal de la negación buscando en la propia lógica de Hegel el verdadero motivo de un tal desplazamiento.[45]

Se ha recordado que, para McTaggart, la dialéctica se presenta básicamente como una reconstrucción y una descripción de la realidad: la cadena deductiva lleva de un contenido imperfecto e incompleto a un resultado completo y armónico. En su movimiento de auto-corrección, las categorías de la lógica hegeliana se subseguirían según un proceso que tiende a reemplazar los contenidos más indeterminados con otros más adecuados para ofrecer una visión completa de lo

[44] B. Bosanquet, *The Essentials of Logic*, cit., p. 44. Cursiva mía.

[45] Los argumentos de McTaggart demuestran en verdad cierta tensión respecto a este tema. Por un lado, el filósofo inglés reconoce que su interpretación de la dialéctica no resulta *desconectada* del propio sistema de Hegel; por otro, está convencido de que la conclusión de su planteamiento ha de ser reconocida como no-hegeliana (*quite un-Hegelian*). Es cierto, sin embargo, que su propuesta entiende preservar cierta afinidad y coherencia con la perspectiva de Hegel, de manera que, en línea teórica, las palabras de McTaggart no nacen con un intento de crítica negativa, sino de explicitación y aclaramiento de los propios principios hegelianos.

Absoluto. Conforme esta interpretación, el aspecto fundamental de la dialéctica consiste efectivamente en la completud de cada momento según un esquema que recuerda la doctrina de los grados de verdad y realidad de Bradley. Está claro: McTaggart, tal y como se ha visto, no considera que la dialéctica haya de proceder *en* el concepto puro y *por* conceptos puros; al contrario, admite la necesidad de basarse en un *ground* externo a ella para poder proceder, y conserva un punto de vista subjetivo sobre el método dialéctico, incapaz de dar cuenta de coincidencia entre conciencia, filósofo, filosofía y espíritu típica del planteamiento hegeliano.

Por lo tanto, resulta evidente que, en presencia de un elemento que se añade al movimiento dialéctico, la fuerza motora de tal movimiento no ha de buscarse en el interior del desarrollo inmanente de la cosa misma. La negación, que en verdad garantiza la posibilidad de un "proceder sin premisas externas", pierde de tal manera su papel central. Está destinada a

> Desaparecer en la síntesis, pero incluso su introducción provisional es un accidente, aunque se trata de un *accidente inevitable*. La fuerza motora del proceso se encuentra en la discrepancia entre la idea concreta y perfecta presente implícitamente en nuestras mentes y la idea abstracta e imperfecta presente explícitamente en nuestras mentes; la característica esencial del proceso consiste en la búsqueda de esa idea abstracta e imperfecta, no después de la negación en cuanto tal, sino después de su completud en cuanto tal.[46]

Claramente, McTaggart sabe por cierto que Hegel no cae en el error de contradecir el principio de no-contradicción y pone en claro que la posición de quien critica el método dialéctico mirándolo exclusivamente desde un punto de vista formal, se preocupa más de la letra que del espíritu del hegelianismo. Se trata,

[46] J.E. McTaggart, *Studies in the Hegelian Dialectic*, cit., p. 134. Cursiva mía. *Prima facie*, la locución "accidente inevitable" parece un oxímoron, ya que un accidente es un *suceso eventual*, una cualidad o estado que aparece en algo, *sin que sea parte de su esencia o naturaleza* y, por definición, no es necesario. Cabe subrayar, empero, que el discurso de McTaggart se desarrolla en dos niveles distintos: aunque la dialéctica no corresponde a lo que los seres humanos piensan o hayan pensado, sino lo que han de pensar, la negación es un accidente porque «las contradicciones no se hallan en el ser, como si se opusieran al pensamiento. Se hallan en todo pensamiento finito»: solo en su punto más alto la razón destrona el entendimiento y comprende lo verdadero como un todo. La negación es a la vez inevitable porque «la filosofía sería equivalente a todo el conocimiento si el pensamiento pudiese en algún momento lograr el objetivo [...] de deducir toda la realidad desde su propia naturaleza» (Ibi, p. 85 y p. 209): se trata del carácter subjetivo de la dialéctica. Esta diferencia entre los niveles del discurso de McTaggart sirve también de premisa implícita para los argumentos citados en este paso.

sin embargo, de un argumento que se retuerce en contra del mismo McTaggart: de un lado, en efecto, se puede admitir—pero no conceder—la idea de pasar por alto las consideraciones críticas de quienes, como Trendelenburg, defienden la insostenibilidad lógica de la negación tal y como la presenta Hegel:[47] la dialéctica no tiene la intención de infringir el principio de no-contradicción, sino de reconciliar la oposición en un nuevo contenido capaz de hacerla desaparecer. De otro lado, sin embargo, justamente cuando McTaggart acepta que la negación determinada de la dialéctica produce un nuevo contenido *per oppositionem* sin violar ese principio, transforma otra vez la propia dialéctica en un método subjetivo, para el que la fuerza de oposición y negación depende de *nuestra* (presunta) idea equivocada de la verdadera esencia del pensamiento.[48]

En este sentido, evidentemente, la importancia de la negación iría disminuyendo a medida que la verdad imperfecta avanza hacia la perfección:

> Del mismo modo en que la velocidad de un cuerpo en caída aumenta, porque (entre otros motivos) cada momento le acerca al cuerpo de atracción, y porque aumenta la fuerza de la atracción, asimismo cada paso realizado hacia la verdad completa hace posible proceder más fácilmente y más directamente hacia el paso siguiente.[49]

Estas consideraciones deberían arrojar luz sobre el *achatamiento bidimensional* de la dialéctica del que se ha hablado en el párrafo VIII: si la categoría

---

47 Las *Logische Untersuchungen* demuestran que la negación a la que se refiere Hegel no es *lógica*, sino *real*: no se halla en el marco formal de A y $\neg A$, sino que produce un contrario en consecuencia de un recorrido que no es lógico *tout court*, contrariamente a los requerimientos hegelianos: «la lógica es la ciencia *de la idea pura*, esto es, de la idea en el elemento abstracto del *pensar* [...]. La lógica es por ello la ciencia *más difícil*, por cuanto no se las ha de haber con intuiciones, ni menos todavía, como la geometría, con representaciones sensibles abstractas, sino con abstracciones puras» (G.W.F. Hegel, Enz, GW20, §19, 61 (125-126)).

48 En palabras de McTaggart: «la dialéctica [...] representa el inevitable curso que *nuestras mentes* son lógicamente obligadas a seguir cuando intentan tratar con el pensamiento puro, mientras no representa adecuadamente la naturaleza del pensamiento puro en sí mismo» (J.E. McTaggart, "The Changes of Method in Hegel's Dialectic", 2/1892, cit., p. 189. Cursiva mía).

49 J.E. McTaggart, "The Changes of Method in Hegel's Dialectic", 1/1892, cit., p. 64. Se puede comprender ahora el motivo por el que *The Nature of Existence* no procede según el esquema de la negación determinada: en el pensamiento de McTaggart, la filosofía avanza analíticamente de una manera tal que «cada característica demostrada en el curso del proceso permanecerá en su sitio hasta el final del propio proceso. Ninguna de ellas, obviamente, será la verdad completa, pero esto no les impide ser esencialmente verdaderas». La dialéctica, al contrario, «es un movimiento del error—un error parcial—a la verdad [...]. De esto sigue que, según los principios generales del sistema de Hegel, hay que tener por cierto respecto a toda categoría en el sistema excepto la Idea Absoluta, que la aserción de su validez, aunque no completamente falsa, no es completamente verdadera» (J.E. McTaggart, *The Nature of Existence*, Vol. 1, cit., p. 46 y p. 45).

del ser puro puede ser deducida del hecho de que el universo existe, algo que, según McTaggart, no requiere y no admite ninguna causa externa, es porque Hegel admite que «la *Anschauung* kantiana es esencial para el conocimiento, porque sin "la existencia sensible y finita del mundo", la idea no tendría ninguna verdad»[50]. Al mismo tiempo, justamente porque dispone de una "materia" por mediar, la dialéctica no está constreñida a deducir *de sí misma solamente* su propio contenido. Ciertamente, siendo esencialmente lógica, su desarrollo no puede parangonarse al progreso de una ciencia empírica: sin embargo, dado que la negación pierde su papel primario en favor del "principio de perfeccionamiento gradual", el trayecto dialéctico no se cierra en un círculo, sino que se proyecta como una semirrecta del contenido menos completo al más próximo a la idea absoluta.

Cabe volver a repetir, por lo tanto, que para McTaggart *lo verdadero es el todo* en un sentido muy diferente respecto a Hegel: se podría decir que, en el caso del filósofo inglés, se trata de una *totalidad cuantitativa*, porque implica una corrección continua de los contenidos, que denota un avance en verdad y concreción (*concreteness*); en el caso de Hegel, en cambio, parece más oportuno hablar de una *totalidad cualitativa*, en el sentido de un *Ganze* que, como una espiral, da indefinidamente vueltas alrededor de sí mismo, alejándose más en cada una de ellas, hasta volver a sí como un concepto nuevo y diferente.

La causa de esta diferencia depende de los cambios en el método dialéctico supuestamente introducidos por el propio Hegel, de los que se discutirá en la Observación VII.

XII – El problema de la inmanencia

«Realidad es *algo*, negación es *nada* [...]. El objeto de un concepto que se contradice a sí mismo es nada, ya que el concepto es nada, lo imposible»[51]. Esta formulación de Kant, en la base de la distinción entre *nihil privativum* y *nihil*

---

[50] J.E. McTaggart, *Studies in the Hegelian Dialectic*, cit., p. 41. McTaggart contrapone correctamente la intuición kantiana al *unmittelbares Wissen* de Jacobi, porque Hegel no admite ningún *pistoletazo*: «para engendrar el elemento de la ciencia, es decir, para engendrar lo que es el concepto puro de esta, el espíritu tiene que trabajarse recorriendo un largo camino» (G.W.F. Hegel, Phän, GW9, 24 (132)). No se da cuenta, empero, de que el planteamiento hegeliano se halla en otro nivel de abstracción, para el que no existe nada por intuir antes (en sentido lógico) de que el espíritu lo haya constituido gracias a su actividad.

[51] I. Kant, KrV, A291/B347-B348 (295).

negativum, resume desde otra perspectiva el problema abarcado en los últimos párrafos. Para la filosofía trascendental kantiana, el entendimiento se limita a reconocer que «el concepto de noúmeno no es [...] el concepto de un objeto, sino el *problema* [...] de saber si no puede haber objetos completamente independientes de [la] intuición»[52]. Lo negativo en sí, por lo tanto, o es un objeto sin contenido o un concepto vacío: en todo caso, a falta de algo real, no puede constituir de ninguna manera un objeto. Se trata obviamente de un corolario de la relación entre forma y contenido, puesto que, como se ha visto en el Capítulo 1, solo la relación entre una y otro representa el sínolo que da lugar a todo objeto posible: el uso puro de las categorías lleva a la ilusión trascendental; las intuiciones sin conceptos son ciegas.

Tal y como afirma Kant, «el concepto supremo con el que suele empezar una filosofía trascendental es, normalmente, la división en lo posible y lo imposible»; pero, puesto que la propia división implica lógicamente algo que poder dividir, «debe señalarse todavía otro concepto superior, que es el de un objeto en general».[53] En cierto sentido, Hegel retoma esta instancia crítica y la desarrolla según un proyecto que entiende incluir en un mismo discurso metafísico la posibilidad de la inteligibilidad en general y la posibilidad de un objeto en general. El concepto se tiene a sí mismo como su propio objeto, de una manera tal que *determinable* y *determinación* no llegan a corresponderse en un objeto de la experiencia posible, sino en cuanto abstracción pura: la materia ya no es *substantia phaenomenon*, por el simple hecho de que, en el nivel de abstracción donde se desarrolla el discurso hegeliano, *no se da todavía* un fenómeno, ni una experiencia:

> [El pensamiento] se familiariza con lo abstracto y al avanzar por medio de conceptos, sin substrato sensible, se convierte en la potencia inconsciente de recibir la multiplicidad restante de los conocimientos y las ciencias en la forma racional, de comprenderlos y retenerlos en su parte esencial, de despojarlos de lo extrínseco y de esta manera extraer de ellos el elemento lógico, o, lo que es lo mismo, de llenar con el contenido de toda verdad los fundamentos abstractos de lo lógico, que había adquirido anteriormente por medio del estudio, y darle el valor de un universal, que ya no se halla como un particular al lado de otro particular, sino que se extiende sobre todos estos particulares y es su esencia, esto es, lo verdadero absoluto.[54]

---

52 I. Kant, KrV, A287/B344 (293). Cursiva mía. El entendimiento se limita al (no es limitado por el) noúmeno: Fichte demuestra claramente por qué.

53 I. Kant, KrV, A290/B346 (294-295).

54 G.W.F. Hegel, WL, GW21, 43 (77). Recuérdese la idea según la cual el *Gegenstand* o la materia

El momento negativo, por lo tanto, resulta fundamental a la hora de mostrar en qué sentido el concepto puede retorcerse sobre sí mismo para producir un nuevo contenido. La negación es el corazón pulsante de la dialéctica porque le permite desarrollar de forma inmanente sus propios momentos. El *método*, pues, es la *cosa misma*.

Pese a sus diferencias y debido al círculo vicioso del que se ha hablado en el primer capítulo, los argumentos defendidos por los idealistas británicos toman como referencia a un Hegel desprovisto de todos los matices típicos de su doctrina meta-trascendental. Incluso los sistemas que más se acercan a una forma de monismo, que postulan una correspondencia—o, al menos, un reciproco soporte—entre lógica y metafísica, olvidan tener en cuenta que monismo y panlogismo no pueden separarse del inmanentismo que caracteriza la filosofía hegeliana. Claro está, al menos en cierto sentido, que la manera de presentar su propio idealismo implica, por parte de los pensadores británicos, el reconocimiento de una perspectiva no-trascendente, ya que *fuera del espíritu no hay, ni puede haber, ninguna realidad*. Sin embargo, a la luz de los argumentos discutidos en la presente investigación, debería ser evidente que el inmanentismo de Bosanquet, Bradley y McTaggart *no es* el inmanentismo de Kant y Hegel.

Para el idealismo que se desarrolla en el otro lado del canal de la Mancha, todo es espíritu e incluso los elementos que, *prima facie*, parecen ser residuos del realismo, se muestran en realidad como partes de un todo orgánico, estructurado según un principio de armonía universal (la transmutación de los contenidos finitos para auto-completarse postulada por Bradley; la auto-realización en el progreso de peregrinos de Bosanquet; *l'amor che move il sole e l'altre stelle* postulado por McTaggart). Desde este punto de vista, por lo tanto, es cierto que la Realidad es tal que no existen distinciones y que todo es inmanente respecto a ella.[55] Como se ha visto, empero, en ningún caso esa totalidad se explica a través del pensamiento, ni tampoco tiene un origen y una génesis común a ello. Podría afirmarse, con las debidas cautelas y *mutatis mutandis*, que los sistemas idealistas de los filósofos

---

es la propia *Objektivität* de cualquier *Gegenstand*.

55 Hasta el pluralismo de McTaggart se basa en una idea de progreso funcional que, al fin y al cabo, unifica bajo la égida del amor los universales concretos y sus relaciones.

británicos son inmanentes en un sentido cuasi spinoziano: al lema *Dios, sive natura, sive substantia* se acompaña la idea de que el pensamiento es uno de los infinitos atributos de Dios.

Mirando a esta misma cuestión desde un punto de vista puramente hegeliano cabe recordar que el inmanentismo es de una clase totalmente distinta. Para Hegel, todo es lógica no porque lo metafísico encuentre en la doctrina lógica el reverso de su propia medalla, sino porque, sencillamente, lo uno y la otra son lo mismo. Como demuestra la *Ciencia de la lógica*, el origen y el génesis del ser *es también* el comienzo del pensamiento: la idea puede actuarse eternamente como espíritu absoluto solo porque «el *juzgarse* de la idea» se junta en la «razón que se sabe a sí misma», de una manera tal que «es la naturaleza de la cosa, (el concepto), la que se mueve adelante y desarrolla, y este movimiento es igualmente la actividad del conocer»[56]. En estas palabras, que sirven también de conclusión para la *Enciclopedia*, se halla el doble significado de *inmanentismo* que es importante subrayar aquí: por un lado, en un sentido más general, el término remite a la definitiva y necesaria correspondencia entre el pensamiento y el ser, porque *lo que es racional es real, y lo que es real es racional*. El concepto problemático de noúmeno, como se ha visto, constituye para Kant y Fichte la *ratio essendi* de una filosofía que pueda presentarse como ciencia: el límite impuesto por el tribunal de la razón al entendimiento garantiza la aplicabilidad de los principios a priori y, consecuentemente, la inmanencia de todo objeto en el marco de la experiencia posible. En palabras de Fichte:

> Que el espíritu finito tenga que poner necesariamente algo absoluto fuera de sí mismo (una cosa en sí) y no obstante tenga que reconocer por otra parte que eso solo existe *para él* (que sea un *noúmeno* necesario): tal es el ámbito que él puede ensanchar hasta el infinito, pero del que jamás puede salir. Un sistema que no presta atención a este ámbito es un idealismo dogmático; porque propiamente solo este ámbito descrito es el que nos hace limitados y seres finitos; un sistema que se figura haber salido de este ámbito es un dogmatismo realista y trascendente.[57]

56 G.W.F. Hegel, Enz, GW20, §577, 571 (604). Hegel anticipa en el §574 que «la ciencia ha regresado de este modo a su comienzo, y lo lógico es así su *resultado* como lo espiritual; lo espiritual, a saber, que desde el juzgar presuponente (en el cual el concepto era solo en sí y el comienzo era algo inmediato), o desde el [carácter de] *fenómeno* que tenía lo espiritual en aquel comienzo se ha elevado a la vez a su puro principio como a su elemento» (G.W.F. Hegel, Enz, GW20, §574, 569 (602)).

57 J.G. Fichte, GWL, GA I, 2, 412 (193-194).

Por otro lado, la manera en que esta *limitación* es superada por Hegel representa el segundo significado de inmanentismo. De hecho, se requiere una operación fundacional absoluta que se ha definido como la sistematización de las condiciones *a priori* de la inteligibilidad. Como ha subrayado correctamente Stirling acerca de la lógica hegeliana, *cómo cada término se presenta es su propia explicación*: la filosofía de Hegel es la génesis objetiva del significado y del sentido de todo y cada uno los momentos lógicos y ontológicos que representan a Dios tal y como está en su ser eterno:

> Este pensamiento objetivo constituye pues el *contenido* de la ciencia pura. En consecuencia está tan lejos de ser formal y de estar desprovista de la materia necesaria para un conocimiento real y verdadero, que más bien solo su contenido es lo verdadero absoluto, o, si uno quiere valerse todavía de la palabra materia, es la verdadera materia; pero una materia cuya *forma* no es algo exterior, porque dicha materia es más bien el pensamiento puro y por lo tanto la forma absoluta misma.[58]

El problema de la negación y, más en general, las reflexiones acerca del método dialéctico, confirman que los conceptos de *forma* y *contenido* vuelven a representar una interesante clave de lectura para la discusión del idealismo británico. En el Capítulo 3 serán desarrolladas las consideraciones conclusivas.

OBSERVACIÓN VII: CAMBIOS EN EL MÉTODO HEGELIANO

Para justificar la subordinación de lo negativo al principio de auto-corrección de las categorías, McTaggart, como se ha mencionado, no solo está obligado a transformar la dialéctica en un proceso subjetivo, sino que admite también unos cambios en el método. En los primeros compases de la sinfonía dialéctica hegeliana, la complejidad de la abstracción implica una lenta sucesión de tonos y silencios; entonces, de renglón en renglón, se siguen gradualmente unas notas más determinadas y breves, que dinamizan el *ballet de las categorías* y lo transforman en un *crescendo* siempre más intenso.

Este aumento en la velocidad de sucesión entre los momentos lógicos es obviamente una consecuencia indirecta de los aspectos evidenciados por Stirling acerca de la dialéctica: puesto que *la cosa y la palabra surgen conjuntamente*

---

[58] G.W.F. Hegel, WL, GW21, 34 (65-66).

conforme el proceso avanza, a más determinación corresponde también más posibilidad de presentar nuevos términos y sus significados.[59] Sin embargo, pese a la continuidad de tal *crescendo*, si se sigue la metáfora del cuerpo en caída citada en el párrafo XI, se puede concluir que, para McTaggart, tales *variaciones en el tema* no conciernen solo al ritmo, sino también a la estructura sinfónica de la lógica de Hegel:

> Esta diferencia se presenta siempre entre las categorías más bajas y más altas de la filosofía de Hegel. El método de la dialéctica varía gradualmente en tanto que el proceso dialéctico avanza. Se convierte siempre más en un progreso espontáneo de categoría en categoría y menos en una descomposición, a través del método negativo, de la presencia de categorías que se oponen a cualquier movimiento más allá de ellas.[60]

Si en la doctrina del Ser la forma típica de las categorías consiste en un movimiento de la tesis a la antítesis, es porque esta es complementaria a aquella y no la supera por valor o grado de comprensión: *el ser es en realidad la nada, ni más ni menos que la nada* y la *Aufhebung* puede darse solo gracias a la conjunción de los dos términos.[61] Para McTaggart, empero, esta característica pura del proceso dialéctico es típica exclusivamente de la primera tríada: considerando otros momentos, parecería correcto afirmar que la segunda categoría es más alta que la primera y, en cierto sentido, la transciende. Observa el filósofo inglés, por ejemplo, que en la doctrina de la Esencia la categoría de relación es presentada como la síntesis de mundo fenoménico y contenido y forma, cuando en realidad es deducida exclusivamente del segundo término. De manera parecida, en la doctrina del Concepto la idea del conocer es un *avance* distinto de la idea de vida, y es solo del conocer, sin mirar atrás a la vida, que se llega a la idea absoluta. Desde esta perspectiva, la síntesis que garantiza el progreso de las categorías a lo largo de la

---

[59] En palabras de McTaggart: «cuanto más la dialéctica se aleja de su punto de partida, tanto menos prominente se hace la estabilidad aparente de las particulares categorías finita, y tanto menos estas parecen ser centrales e independientes» (J.E. McTaggart, "The Changes of Method in Hegel's Dialectic", 1/1892, cit., p. 58).

[60] J.E. McTaggart, *A Commentary on Hegel's Logic*, Cambridge University Press, Cambridge-London-Glasgow-Leipzig-New York-Bombay 1910, p. 59.

[61] Observa McTaggart que en el caso del ser y la nada, tesis y antítesis se hallan en el mismo nivel absoluto. Esta lectura es correcta, ya que, como afirma el propio Hegel, «el ser es la equivalencia abstracta» (G.W.F. Hegel, WL, GW21, 373(479); sin embargo, como se demostrará en las próximas consideraciones, el filósofo británico no la desarrolla de forma coherente.

dialéctica dependería exclusivamente de un avance necesario que no ya no implicaría ninguna forma de *negación de negación*, sino más bien una transición de miembro en miembro. En consecuencia, «el cambio en el método [...] debe darse [...] allá donde se realice cualquier paso en el pensamiento, independientemente de cuánto de pequeño este paso sea»[62].

Los breves comentarios de von Henning al §111 de la *Enciclopedia* hegeliana, aunque no constituyan una referencia directa para McTaggart, pueden resultar eficaces a la hora de entender en qué sentido el filósofo ingles plantea el problema:

> En la [doctrina de la] Esencia no tiene lugar ningún *pasar*, sino solamente la *referencia*. La forma de la referencia, en [la doctrina d]el Ser, es solamente nuestra reflexión; al contrario, en la [doctrina de la] Esencia, la referencia es su propia determinación. Cuando (en la esfera del ser) el *algo* se convierte en *otro*, el *algo* desaparece. No ocurre lo mismo en [la esfera de] la esencia: aquí no existe ningún auténtico *algo*, sino solamente una *diversidad*, una referencia de un uno a su otro. El pasar de la esencia, pues, es al mismo tiempo un no-pasar, ya que en el pasar de lo diferente en lo diferente, lo diferente no desaparece, sino que los diferentes siguen subsistiendo en su relación. Si, por ejemplo, afirmamos el Ser y la Nada, el Ser es para sí y también es para sí la Nada. En lo Positivo y lo Negativo la cosa es diferente: estos tienen ciertamente la determinación del ser y de la nada, pero el Positivo no tiene de por sí ningún sentido; es lo que es solamente en relación a un Negativo, y viceversa. En la esfera del Ser, la correlatividad es solamente en sí; en la esencia es puesta. En [la doctrina d]el Ser, todo es inmediato; en la [doctrina de la] Esencia, todo es relativo.[63]

Considerando la cercanía temporal y física de von Henning a Hegel, el *Zusatz* que se acaba de citar parece justificar la posibilidad de distinguir diferentes formas de desarrollo de la dialéctica; se trata, según la opinión de McTaggart, de una efectiva mutación progresiva del método que Hegel justifica *de iure* antes de llevarla a cabo *de facto*:

> El transcurso del concepto ya no es pasar a otro ni aparecer en otro, sino *desarrollo*, por cuanto, habiéndose sentado lo distinto de manera inmediata y a la vez como lo idéntico [cada] uno con [el] otro y con el todo, la determinidad es como un ser libre del concepto entero [...]. La forma abstracta del proceso [dialéctico] es, en el ser, un *otro* y *pasar* a un otro; en la esencia, *aparecer en* lo *contrapuesto*; en el *concepto*, la distintividad del *singular* respecto de la *universalidad* que se continúa

[62] J.E. McTaggart, "The Changes of Method in Hegel's Dialectic" (1/1892), cit., p. 64. Cursiva mía.
[63] Citado en G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, Vol. 1, cit., pp. 429n-430n. Cursiva mía.

en lo distinto de ella y es *como identidad* con él.[64]

Sin embargo, recordando la advertencia de Galilei, cabe observar lo siguiente: la complejidad de la doctrina de Hegel y la necesidad de conformar las conclusiones con las premisas de su planteamiento filosófico, deberían demostrar que *el oro de la verdad no se sopesa con la romana, sino con balanzas de precisión*. Así, aunque las palabras de Hegel parezcan efectivamente sugerir que la dialéctica se compone de diferentes frecuencias moduladas, es importantísimo notar que los párrafos de la *Enciclopedia* que McTaggart llama a la memoria se hallan en la doctrina del Concepto; el §240 corresponde incluso a las consideraciones conclusivas, en las que se anticipa el tránsito a la naturaleza. El pensador inglés, por lo tanto, olvida que en esta parte de la *Enciclopedia* Hegel no se está preocupando de describir el movimiento dialéctico *ab initio*, sino que mira a ello desde la perspectiva alcanzada después de todo el recorrido de la lógica.

Bastaría con tomar en cuenta la *Ciencia de la lógica* en lugar de la *Enciclopedia* para darse cuenta de que la disminución del papel de la negación en favor del simple tránsito de una categoría a otra no es tan sencillo como McTaggart lo presenta. El movimiento de la Esencia sigue consistiendo en «establecer en ella la negación o determinación, en darse con esto *existencia*, y en devenir, como infinito ser-por-sí, lo que es en sí»[65] y en ningún momento Hegel admite la posibilidad de fraccionar el movimiento en una serie de elementos que puedan eludir el esquema de la doble negación. Obviamente, «cada nuevo grado del *salir fuera de sí,* es decir, de una *ulterior determinación,* es también un *ir-en-sí,* y la mayor *extensión* es igualmente *mayor intensidad*»[66], y en tal sentido es cierto que «la cuestión clave de la dialéctica es la consecución gradual de la Idea Absoluta»[67].

---

[64] G.W.F. Hegel, Enz, GW20, §161, 177 (246) y §240, 230 (297).
[65] G.W.F. Hegel, WL, GW11, 243 (12).
[66] G.W.F. Hegel, WL, GW12, 251 (580). Hegel continúa afirmando que «lo más rico es lo más concreto y lo más *subjetivo,* y lo que se retira a la profundidad más simple, es lo más poderoso y lo más invasor. La cumbre más alta y más afinada es la *pura personalidad,* que, sola, por medio de la absoluta dialéctica, que es su naturaleza, lo *comprende todo* igualmente *en sí,* y lo conserva, porque se convierte en *lo más libre,* esto es, en la simplicidad, que es la primera inmediación y universalidad».
[67] J.E. McTaggart, "The Changes of Method in Hegel's Dialectic", 2/1892, cit., p. 192.

Sin embargo, una cosa es admitir cambios en el método hegeliano; bien diferente es sostener que dichos cambios sean coherentes con el planteamiento del propio Hegel. Tal y como se ha discutido anteriormente, McTaggart olvida que

> La lógica representa el movimiento propio de la idea absoluta, solo como el *Verbo* originario, que es una *manifestación,* pero una manifestación de naturaleza tal, que, como extrínseca, inmediatamente ha desaparecido de nuevo, al existir. Por lo tanto, la idea existe solo en esta su propia determinación de *entenderse;* se halla en el *pensamiento puro,* donde la diferencia no es todavía un *ser-otro,* sino que es completamente transparente a sí misma y así queda.[68]

Aun así, las consideraciones de McTaggart no dejan de ser relevantes para interpretar la filosofía hegeliana: en cierto sentido, el filósofo inglés reconoce indirectamente el *problema del comienzo* al distinguir de forma clara la primera tríada de la *Ciencia de la lógica* del resto de sus miembros. No obstante, no llega a elevarse a un punto de vista suficientemente crítico como para poner en duda un movimiento (supuestamente) generado por la sola equivalencia abstracta del ser y la nada. En el fondo, admitiendo que la lógica hegeliana se basa en la experiencia y que no se desarrolla (ni *de facto* ni *de iure*) en el plan absolutamente abstracto del pensamiento puro, no podría llegar a una conclusión distinta. A falta de una auténtica dimensión inmanente, los cambios en el método no afectarían de forma sustancial a la doctrina de Hegel, pues la dialéctica, pese a su "achatamiento bidimensional", no deja de representar un movimiento continuo que reduce progresivamente la instabilidad de las categorías y que acerca a la idea absoluta. La cadena deductiva que, autocorrigiendo su propio contenido, llevaría hasta el *final step*, seguiría garantizando, además, una unidad harmónica a toda la filosofía hegeliana.[69]

[68] G.W.F. Hegel, WL, GW12, 237 (560).

[69] McTaggart sabe perfectamente que las categorías y su desarrollo han de depender de un principio unitario más general, no simplemente espontáneo: de lo contrario, el resultado no exhibiría ninguna regla y se parecería a «un centenar de pianos, todos tocando la misma partidura, cada uno empezando unos pocos segundos después de el de al lado, pero de una manera tal que la duración de los compases es desigual e independiente de cualquier principio. El efecto al oído [...] sería de confusión total, a pesar de que todos los instrumentos estén tocando la misma pieza» (J.E. McTaggart, *Studies in Hegelian Dialectic*, cit., p. 149).

Arrebatando a la negación su papel principal en el desarrollo del movimiento, sin embargo, esta unidad sería simplemente externa y extrínseca, ya que la lógica perdería su característica fundamental de tener

> Como *contenido,* a sí misma, como *forma infinita*—la *forma,* que, por lo tanto, constituye lo contrapuesto al *contenido,* puesto que este es la determinación formal que ha vuelto a sí y se ha eliminado en la identidad, de manera que esta identidad concreta está frente a aquella identidad desarrollada como forma. El contenido tiene la figura de un otro y de algo dado, frente a la forma, que, como tal, está en absoluto en *relación y* cuya determinación al mismo tiempo, está puesta como apariencia. La idea absoluta misma tiene, con más exactitud, solo lo siguiente como su contenido: que la determinación formal es su propia totalidad completa, es decir, el concepto puro. [70]

Otra vez la propuesta de McTaggart choca con las nociones de forma y contenido y se revela insuficiente para justificar en qué modo «cada paso del *progreso* en el determinar ulterior, al alejarse del comienzo indeterminado, es también un *acercamiento de retorno* a este»: de hecho, solo en virtud de *un* método que lo somete todo y que es forma ilimitada, universal, interna y externa, la ciencia puede presentarse «como un *círculo* enroscado en sí mismo, en cuyo comienzo, que es el fundamento simple, la mediación enrosca al fin».[71]

[70] G.W.F. Hegel, WL, GW12, 237 (560-561).
[71] G.W.F. Hegel, WL, GW12, 251 (580) y 252 (581).

CAPÍTULO 3 - FORMA Y CONTENIDO: EL IDEALISMO BRITÁNICO

PARTE 1 – ¿QUÉ IDEALISMO?

I – UNA TEORÍA DEL SIGNIFICADO

Ocurre a menudo en la historia de la filosofía que algunos conceptos tienen una extensión muy amplia, al punto que han de ser ulteriormente definidos al fin de resultar significativos. A menudo ocurre también que la mayor o menor distancia temporal influye en el uso de este o aquel término. En efecto, es común—aunque no por ello correcto—encerrar las nociones y los conceptos que pertenecen y corresponden a épocas más remotas en categorías aún más generales (a veces incluso imprecisas), que definen las características de un periodo entero, como si hubiese efectivamente existido, por ejemplo, una "filosofía moderna" enfrente de una antigua o una *más moderna*.[1] La combinación de estos dos factores, pues, puede resultar equívoca y engañosa a la hora de considerar determinados conceptos.

Estas mismas circunstancias se han dado también con respecto al término "idealismo", el cual, debido a la mayor cercanía temporal, suele remitir generalmente y más fácilmente a la tradición post-kantiana alemana y a sus derivaciones posteriores. La gran influencia sobre la filosofía dieciochesca y sobre una parte del pensamiento del siglo XX justifica ciertamente dicho uso. Por otra parte, aunque hoy en día resulta difícil definirse *idealistas* sin mirar a la historia de la filosofía desde la perspectiva abierta por la *Crítica de la razón pura*, no sería

[1] Como ha sido correctamente observado, «si bien todo indica que no podemos comprender nuestra contemporaneidad sin referirnos a la modernidad, también es cierto que a menudo solamente miramos a ese periodo desde el espejo en que nos reflejamos nosotros mismos [...]. Plantear la cuestión del sentido de la modernidad y de la filosofía moderna [...] puede abrir horizontes más amplios y ricos en los que se pueden situar las líneas de filiación, de continuidad y de ruptura de los modernos, y entre ellos y nosotros» (S. Turró, *Filosofia i Modernitat. La reconstrucció de l'ordre del món*, Edicions Universitat de Barcelona, Barcelona 2016, pp. 13-14).

absolutamente incorrecto utilizar el término *idealismo* para denotar el pensamiento de Leibniz o Platón, Berkeley o la Escuela de Cambridge, Descartes, Schopenhauer o Husserl.[2]

Parafraseando a Toews, se podría afirmar que, para subsumir el pensamiento de unos filósofos bajo un concepto definitorio, tal concepto debería implicar un sistema semiótico, un lenguaje distintivo que define (o ha definido) el significado de "signos" individuales, gracias a los cuales se plantean preguntas y solucionan problemas.[3] En tal sentido, si la historia del idealismo es la historia de las concepciones temporales entre los textos que definen y ordenan la totalidad de entidades expresadas en un lenguaje idealista, cabe evidenciar que el idealismo británico no se halla en la estela de la filosofía post-kantiana alemana.

La exactitud de esta conclusión depende claramente de la pertinencia de la lectura del idealismo alemán que se ha propuesto en las páginas anteriores. Tal y como se ha anticipado en la Introducción y se ha mostrado especialmente en el primer capítulo, la clave de lectura para entender la filosofía idealista post-kantiana alemana consiste, en resumidas cuentas, en mirar a ella como a una profunda reflexión acerca del *problema del significado*. Cuando Kant se plantea establecer en qué sentido es posible hablar de un objeto en general, está encarrilando *eo ipso* la investigación hacia esa cuestión. La búsqueda de las condiciones formales de la posibilidad de la experiencia puede considerarse la primera parte de su respuesta: Kant sienta las bases para «todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*»[4]. Con ello, la filosofía trascendental se convierte en teoría del significado porque su objetivo es la fundamentación de la manera en qué tiene sentido hablar de objetos en general.[5] Si se acepta poder resumir este planteamiento con la idea

---

2 Curiosamente, entre los representantes del idealismo *lato sensu*, la *Stanford Encyclopedia of Philosophy* incluye también a Nietzsche: por mi parte, no me atrevo a tanto. Véase P. Guyer; R.-P. Horstmann, "Idealism", en E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/idealism (consultado el 12 de febrero de 2017). Remito también a E. Cassirer, "Newton and Leibniz", «The Philosophical Review» 52, 4/1943, pp. 366-391.

3 Véase J. Toews, "Transformations of Hegelianism, 1805-1846", en F.C. Beiser (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*, cit., pp. 378-412.

4 I. Kant, KrV, A11-A12/B25 (58).

5 Las palabras del propio Kant son tan obvias como aclarativas: «el conocimiento de un objeto implica el poder demostrar su posibilidad» (I. Kant, KrV, BXXVII (25)).

cassireriana de que «cuanto más se avanza en las particulares condiciones del problema de la realidad, tanto más claramente este desemboca en el problema de la verdad»[6], resultará también más claro el motivo por el que las nociones de forma y contenido representan una puerta de acceso privilegiada para el análisis teorético del idealismo británico.

Preguntarse, como hace Kant en una carta a Herz del 21 de febrero de 1771, «¿en qué fundamento se basa la relación entre lo que, en nosotros, se llama representación y el objeto?»[7], significa abandonar para siempre la posición de una realidad (como *Wirklichkeit*) independiente del sistema de relaciones formales que definen su validez en cuanto objeto. Desde cierto punto de vista, efectivamente, una pura materia es una asunción filosófica contradictoria, puesto que, al constituirse como objeto, sobrepasa la esfera inmanente de *mera cosidad* pretendida por su propia definición y se eleva al *status* de entidad conceptual.[8] Tal y como se ha mostrado, desde una perspectiva genuinamente teorética no importa *dónde* se busca el fundamento de tal condición gnoseológica y ontológica: el paso importante es reconocer al menos la esencialidad de la relación entre el ámbito material y el ámbito formal. Claramente, es posible entrar en el meollo de la cuestión y es lícito evaluar la relevancia de los motivos filosóficos que justifican un planteamiento antes que otro: la *metafísica general* de Herbart, por ejemplo, demuestra que el concepto crítico de experiencia no es la única alternativa al realismo ingenuo y que la búsqueda de las formas puede declinarse como una reflexión sobre el significado de lo dado.[9] Cabe volver a subrayar, empero, que solo después de Kant, pese a que

---

[6] E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, cit., p. 308.

[7] I. Kant, Br, Ak X, 130. Agradezco al Dr. Marco Tamborini (Museum für Naturkunde Berlin) por señalarme este pasaje del epistolario kantiano.

[8] En el párrafo III del presente capítulo, al discutir la crítica kantiana al cuarto paralogismo, el sentido de estas consideraciones resultará más claro.

[9] En este sentido, la definición de idealismo crítico como posición filosófica que se enfrenta al «punto de vista de la "experiencia pura" en cuanto punto de vista de las meras sensaciones» (E. Cassirer, *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Betrachtungen*, cit., p. 90) es correcta. Sin embargo, es necesario mirar a ella como a una implicación simple, y no biunívoca. No solo en la filosofía de Herbart, sino incluso en ciertas ramas del empirismo lógico se reconoce en esta cuestión la tarea específica más importante de la investigación filosófica. Considérese, por ejemplo, el caso de Schlick: por mucho que la figura de Kant represente una importante referencia a lo largo de las reflexiones del pensador berlinés, sus conclusiones acerca de los conceptos de forma y contenido no pueden considerarse kantianas en absoluto. La teoría del isomorfismo, que intenta encontrar una solución al problema del que se está hablando, implica la presencia de una estructura lógica capaz de unificar el mundo de los hechos y el mundo

la revolución copernicana parezca inacabada, se realiza este giro en la historia de la filosofía. Frente a la necesidad de establecer cómo la interacción entre sujeto y objeto da pábulo a todo posible conocimiento, aún antes de tomar en consideración esa relación y sus dos miembros, la filosofía crítica requiere que la reflexión se halle en un espacio lógico en que se defina el significado de "ser objeto" para un sujeto. Paralelamente, el concepto de "sujeto" remite a un dominio puramente racional y abstracto que, al menos al principio, excluye toda determinación ulterior.[10]

Volviendo a utilizar un término típico del debate contemporáneo, se podría reformular la cuestión aseverando que el objetivo de la tarea kantiana es determinar la *fiabilidad* (como *reliability*) del concepto de objeto para poder subsiguientemente investigar el problema del conocimiento como un corolario de la revolución ontológica:

> A no ser que sepamos desde ya de alguna forma cómo los fenómenos que estamos buscando deberían presentarse, ¿cómo podemos evaluar si la producción de datos [...] ofrece una prueba fiable de ellos?[11]

Es también por este motivo que Kant habla de materia como de lo que, *en el fenómeno*, corresponde a la sensación: antes de haber determinado el marco de significatividad gracias al cual un mero *nicht-Nichts* asumido *schlechthin* se convierte en un contenido que se deja organizar según las estructuras formales de la razón pura, sería lógicamente imposible concebir un "otro" respecto a la propia razón.[12] *Mutatis mutandis*, el sentido de estas consideraciones podría resumirse con un célebre argumento de Cassirer.

---

del lenguaje y del conocimiento. Prescindiendo de tal estructura formal y definiendo *real* solo lo dado, no se evitarían las contradicciones típicas de la filosofía de la inmanencia, ni se podría extender el significado de "objeto" a todo lo que no se halla en la esfera determinada de lo percibido *hic et nunc*. Véanse M. Schlick, *Allgemeine Erkenntnislehre*, Springer, Berlin 1918; M. Schlick, *Form and Content, an Introduction to Philosophical Thinking*, en M. Schlick, *Gesammelte Aufsätze 1926-1936*, Gerold & Co., Wien 1938, pp. 151-249.

[10] Con esto quiero simplemente aseverar que el sujeto trascendental no es un sujeto empírico ni psicológico ni antropológico.

[11] M. Massimi, "From data to Phenomena: A Kantian Stance", cit., p. 108.

[12] En efecto, «el concepto: *fuera de nosotros*, significa solamente la existencia en el espacio» (I. Kant, Prol, Ak IV, 337 (221)), pero el espacio «no es más que la forma de todos los fenómenos de los sentidos externos, es decir, la *condición subjetiva* de la sensibilidad» (I. Kant, KrV, A26/B42 (71). Cursiva mía).

> Si [...] agrupamos cerezas y carne conjuntamente bajo los atributos de rojo, jugoso y comestible, no obtenemos con ello un concepto lógicamente válido, sino una combinación de palabras desprovista de sentido, bastante inútil para la comprensión de casos particulares. Así, pues, queda claro que la regla formal general en sí no es suficiente; al contrario, debe de haber siempre una referencia tácita a otro criterio intelectual para complementarla.[13]

El "criterio" del que habla Cassirer, evidentemente, es la teoría crítica del significado. Este pasaje puede servir también para discutir brevemente ulteriores cuestiones útiles para comprender el sentido de la interpretación aquí propuesta. Considérese el caso de la relación entre los anillos de los árboles y el paso del tiempo: muy probablemente, se reconocerá en los primeros un claro ejemplo de "signo natural" para el segundo. La interrogación lógica que debería preceder esta conclusión consiste en preguntarse si puede efectivamente darse una relación significativa sin asumir previamente un sistema de símbolos. En otras palabras: ¿es realmente posible *ser signo de algo* sin compartir un sentido con la cosa que se representa?[14] Bien mirado, este problema podría considerarse un caso particular de la paradoja de las relaciones de Bradley: por un lado, es imposible hablar de los elementos de una relación sin instituir una relación; por el otro, es imposible hablar de relaciones sin elementos. La respuesta de la filosofía crítica, sin embargo, es radicalmente opuesta a la de Bradley. Para el filósofo inglés, esta cuestión implica un categórico y difícil *aut aut*: la renuncia definitiva a la verdad o el *suicidio del pensamiento*. En el marco crítico, en cambio, la teoría ha de buscarse «ahí donde se opere una forma específica de configuración, de constitución de una determinada unidad de "sentido"»[15]. En palabras de Kant, de hecho, «lo único que de la materia conocemos son puras relaciones: lo que llamamos determinaciones internas de esta

---

[13] E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, cit., p. 5.

[14] El caso del "signo natural" es más relevante que el de un "signo convencional". Este último, en efecto, depende directamente y necesariamente de un sistema codificado de símbolos y significados. El primero, en cambio, sugiere la posibilidad de que algo pueda presentarse como signo por el simple hecho de poseer ciertas características, a saber, independientemente de la presencia de un "interprete" o, al menos, de una "gramática" que permita descifrar su significado. Con ello, sin embargo, se vuelve a caer en la paradoja del ejemplo de Cassirer.

[15] E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis*, tr. cast. de A. Morones, *Filosofía de las formas simbólicas. Fenomenología del Reconocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 1998, p. 28.

solo es interior desde un punto de vista comparativo».[16] Extiéndanse ahora estas consideraciones al ámbito abstracto de la significatividad trascendental: del mismo modo que debe de haber siempre una referencia tácita a un criterio intelectual para complementar la relación entre grupos epistemológicamente relevantes (como las cerezas y la carne o los anillos y el tiempo), asimismo cabe fundamentar el criterio último por el que es lícito hablar de sujeto y objeto. Tal y como se ha demostrado en los capítulos anteriores, la doctrina kantiana de la forma y del contenido representa la respuesta a estos interrogativos.

—

Se ha mencionado en varias ocasiones que la transformación del criticismo en la teoría fichteana de la ciencia comporta un cambio fundamental en la acepción de los conceptos de forma y contenido. Este cambio se debe a la elevación del problema kantiano al ámbito de la *Tathandlung*: todo el ámbito ontológico (no solo la representación, sino también el motivo por el que puede darse una representación) ha de ser concebido como el resultado de las series que constituyen la conciencia trascendental. Lo que, para Kant, puede remitir a un elemento externo al sujeto, en la filosofía de Fichte tiene que justificarse desde la propia actividad que define el Yo.

El carácter de *moralismo puro* de la filosofía de Fichte impone un esfuerzo teorético importante para poder tomar en cuenta su planteamiento dejando entre paréntesis las implicancias prácticas. Sin embargo, solo cuando se mire a la Doctrina de la Ciencia desde tal perspectiva es posible comprender en qué sentido se conserva la definición de idealismo como teoría del significado. Aunque la tarea metafísica de la *Doctrina de la ciencia* consiste en fundamentar la representación saliendo de sus confines teóricos, es decir, en dar cuenta de un No-Yo (en esto consiste, al fin y al cabo, la primacía de lo práctico), la conclusión del discurso fichteano es que “todo es Yo”. Como se ha visto, no quiere Fichte aseverar con ello que la filosofía sea capaz de alcanzar un punto de vista infinito y absoluto: al

[16] I. Kant, KrV, A285/B341 (291). En *La sentenza di Isacco. Come dire la verità senza essere realisti*, cit., Valore ha llevado a cabo consideraciones parecidas en su análisis crítico de la noción de “verdad como correspondencia”. Véanse también E. Cassirer, “Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik und Denkspsychologie”, cit.; H.J. Sandkühler, “Linguaggio, segno, simbolo. L’anti-ontologia di Ernst Cassirer”, «Rivista internazionale di filosofia e psicologia» 1, 1-2/2010, pp. 1-13.

contrario, quiere mostrar que solo *por* la razón y *para* la razón existe algo determinable como objeto. Las exposiciones posteriores a la de 1794 son ciertamente más eficaces a la hora de señalar estos puntos, ya que superan desde el primer momento la dicotomía entre filosofía teorética y práctica.

Pese al carácter finito de la filosofía fichteana, justamente gracias a estas consideraciones resulta más fácil mostrar en qué sentido es correcto hablar del idealismo hegeliano como de *otra* teoría del significado. Dando aquí por supuestas como válidas las definiciones kantianas, entre el planteamiento crítico de Kant y la Doctrina de la Ciencia se daría la misma diferencia que existe en geometría entre un teorema y un postulado: el discurso de Fichte *excluye* de sí solamente lo inefable, lo Absoluto,[17] y abre un espacio lógico nuevo, donde la filosofía «no contiene más que la síntesis a través de la cual nos damos un objeto y producimos su concepto», del mismo modo en que un postulado «no puede demostrarse, ya que el procedimiento que exige es precisamente el medio a través del cual producimos el concepto»[18].

Esta *exclusión* es, en breve, lo que diferencia el planteamiento fichteano de la filosofía de Hegel en cuanto a su alcance metafísico. Sin embargo, representa al mismo tiempo un punto de contacto: siguiendo con la metáfora derivada del lenguaje kantiano, se podría aseverar que los teoremas y los postulados geométricos definen y tienen aplicabilidad dentro de un determinado contexto de relaciones y reglas que corresponde, finalmente, a la geometría particular que se considere. La tarea filosófica hegeliana consistiría, en cambio, en fundamentar todo posible discurso acerca de cualquier geometría. Ciertamente, la comparación es incompleta y poco equilibrada: Hegel se preocupa de abrir un horizonte de sentido absoluto—la famosa exposición de Dios—y no de limitarse a un ámbito cognoscitivo restringido y determinado—como puede ser la geometría, o las filosofías subjetivas, que no dejan de ser «un fantasma vano de la finitud»[19].

---

[17] De hecho, «solo podemos afirmar lo inconcebible desde el concepto y porque el concepto ha llegado a su límite», pero «ni el saber ni la conciencia son lo absoluto en sí, ni lo podemos concebir en sí mismo, ni podemos "poseerlo" de la misma manera que poseemos los objetos [...]. La necesidad trascendental de reconocer y poner lo inconcebible no nos permite transitar a lo absoluto como si hubiésemos logrado una entidad en la perspectiva real» (Turró, *Fichte. De la consciència a l'absolut*, cit., p. 157 y p. 158).

[18] I. Kant, KrV A234/B287 (254).

[19] G.W.F. Hegel, VPhR, 3, 7 (6). Agradezco a Alessandro Vegetti por esta referencia. En este

Esta misma cuestión, pues, debe plantearse en un nivel de abstracción más alto: en el contexto kantiano y fichteano, la pregunta de Leibniz formulada anteriormente *¿por qué hay algo en vez de nada?* requiere una toma de posición filosófica que puede declinarse en la forma de un *nicht-Nichts* asumido *schlechthin* o bien de un Yo cuya actividad infinita implica el reconocimiento de un cometido eterno. Para Hegel, dicha pregunta pierde toda relevancia: no basta con hacer del límite una *cosa comprensible*, sino que hay que extender el propio límite a todo el universo o, lo que es lo mismo, abolir completamente toda limitación: al fin y al cabo, lo verdadero es el todo, el ser es la nada, lo absoluto es «la idea eterna que está-siendo en y para sí, [que] se actúa eternamente como espíritu absoluto, [se] engendra y [se] goza»[20].

En resumidas cuentas, este es el motivo por el que se ha definido la doctrina hegeliana como meta-trascendental y la razón por la que la revolución ontológica kantiana marca la historia del idealismo alemán como una teoría del significado. Se podría compendiar esta lectura constatando con Hyppolite que «la lógica especulativa sustituye pues a la metafísica dogmática [...] en la medida en que se constituye ella misma como el lenguaje del ser»: en efecto, «esta comprensión de sí-mismo en sí-mismo, esta luz del ser que es el ser, en la universalidad de la forma absoluta, es la Lógica o filosofía especulativa. En ella la forma y el contenido se identifican»[21]. Al concebir la lógica como lenguaje absoluto del ser, como sistema de signos y significados que, parafraseando a Stirling, se define por sí solo según va autodesvelándose, Hegel no se atribuye el papel de creador del mundo, sino de *testimonium*: la lechuza de Minerva inicia su vuelo al anochecer, pero al mismo tiempo justamente «en la madurez de la realidad aparece lo ideal frente a lo real y

sentido, no creo malinterpretar a Stekeler-Weithofer al considerar que los argumentos expuestos aquí convergen con su análisis mereológico del problema de los conceptos modales. En efecto, el autor subraya que «el resultado probablemente más profundo y duradero de Hegel consiste en sus propuestas, alineadas con Platón y Aristóteles, para el trato [*Umgang*] del problema de los conceptos modales. En ellas, una capacidad [*Können*], una posibilidad [*Möglichkeit*], una disposición [*Disposition*] o una previsibilidad [*Erwartbarkeit*] con referencia a objetos clasificados según su comportamiento normal, se expresa en un género [*Genus*] que se da como presupuesto—y todo esto son, finalmente todos los conceptos que se refieren al mundo» (P. Stekeler-Weithofer, "Die Frage nach dem Begriff. Was die analytische Philosophie von Hegel lernen könnte", cit., p. 237).

[20] G.W.F. Hegel, Enz, GW20, §577, 571 (604).

[21] J. Hyppolite, *Lógica y existencia*, cit., p. 85 y 123.

se hace cargo de este mundo mismo en su sustancia, erigido en la figura de un reino intelectual»[22]. Puesto que toda consideración de tipo trascendental implica la asunción de un punto de vista finito y dualista,[23] Hegel eleva el problema abierto por Kant hasta encontrar las condiciones *a priori* del significado de la *Realität*, sin limitarse al ámbito subjetivo limitado por la deducción categorial.

II – PUNTOS CRÍTICOS

Las filosofías de Kant y Hegel, que hasta ahora han constituido la referencia principal en la discusión de las doctrinas metafísicas desarrolladas en el otro lado del canal de la Mancha, merecen seguramente de una atención especial antes de volver a considerar el legado del idealismo británico. De hecho, si por un lado es cierto que en el Reino Unido se asiste a la doble suspensión de criticismo y hegelismo como consecuencia de las correcciones metafísicas impuestas a los dos sistemas, por otra parte, es lícito e interesante preguntarse con Beneke si «el germen de la ruina [*der Keim des Verderbens*] [...] quizá se encuentre totalmente o de forma parcial en el sistema elaborado por él [Kant] mismo»[24] y, analógicamente, en el *Drachensaat* del hegelianismo.

Tal y como se ha anticipado en la Introducción, las consideraciones filosóficas desarrolladas en el presente trabajo tienen como punto de partida la interpretación neokantiana del problema crítico y, por consiguiente, de la historia del idealismo. Aunque esto no significa que se puedan pasar por alto ni considerar solucionados los problemas típicos de la filosofía kantiana, se ha asumido igualmente que la línea interpretativa propuesta por la escuela de Cohen y Cassirer

---

22 G.W.F. Hegel, GPR, GW14,1, 16 (61). En este contexto y con las precauciones necesarias, el término *testimonium* sugiere una analogía entre el pensamiento hegeliano y el Evangelio de Juan, aunque no es este el lugar más adecuado para analizar y discutir tal cuestión. Afirmar con Pérez-Borbujo Álvarez que «la *Ciencia de la lógica* constituye la verdadera cristología hegeliana» puede resultar demasiado arriesgado y desorientador para los objetivos del presente trabajo. Sin embargo, si es cierto que «Hegel ve en el prólogo de Juan la espinosa cuestión del lenguaje (*lógos*) ante el enigma de lo divino» (F. Pérez-Borbujo Álvarez, "El lógos del amor. Filosofía y religión en el idealismo alemán", «Ars Brevis» 11, 2005, p. 43n y p. 46), entonces esta alusión puede resultar significativa.

23 Piénsese simplemente en la definición de "trascendental": «todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*» (I. Kant, KrV, A11-A12/B25 (58)).

24 F.E. Beneke, *Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit. Eine Jubeldenkschrift auf die Kritik der reinen Vernunft*, Mittler Verlag, Berlin-Posen-Bromberg 1832, p. 27.

es capaz de aclarar sus aspectos más controvertidos.[25] Para usar una metáfora de Pettoello, de la misma manera en que el médico puede y debe ocuparse de un órgano particular aunque es una parte inseparable de un organismo, asimismo el crítico debería aclarar el significado más auténtico de un sistema filosófico reconociendo y limitando las infecciones locales con el único objetivo de salvaguardar la "salud de su paciente": para ello, detectar los síntomas de la enfermedad (¡pero no ignorarlos!) es tan importante como encontrar una cura y no dejar que comprometan la integridad del organismo.[26] El significado indirecto de estas asunciones consiste en reconocer que, al menos en cierto sentido y no compartiendo los puntos críticos que el propio Beneke pone en evidencia, a la pregunta formulada por Beneke cabría contestar positivamente: los motivos por los que el *idealismo crítico* cedió el paso al *idealismo dogmático* y las razones de ciertas derivas psicologistas y empiristas del propio kantismo se hallan indudablemente en algunas carencias o inexactitudes del discurso de Kant.

Muchos críticos han puesto ya en evidencia los lugares de tales problemas: la doctrina de la sensibilidad anclada a su función pasiva en comparación con la actividad del entendimiento; la prioridad de la geometría euclidiana; la deducción de la tabla categorial a partir de la tabla de los juicios; la doctrina del esquematismo; la cosa en sí. Se podría incluso afirmar que la prueba más importante de la presencia de esas dificultades en el *corpus* kantiano es representada justamente por las reflexiones de las escuelas neokantianas. En efecto, si ha sido posible presentar argumentos capaces de defender el criticismo frente a la aparición de nuevas lógicas, filosofías del lenguaje—piénsese en Quine y su oposición a la dicotomía analítico-sintético—, sistemas geométricos no-euclidianos (como por ejemplo los de Lobachevski y Riemann) e incluso teorías científicas tales como la relatividad de Einstein o la física cuántica, es porque se han constantemente tomado en cuenta las preguntas y las consideraciones llevadas a cabo contra Kant.[27] Es evidente,

---

[25] Las consideraciones desarrolladas en la Introducción siguen definiendo el marco de validez de estas últimas líneas. Remito, además a S. Luft, "Philosophical Historiography in Marburg Neo-Kantianism: The Example of Cassirer's Erkenntnisproblem", en G. Hartung; V. Pluder (eds.), *From Hegel to Windelband*, De Gruyter, Boston 2015, pp. 181-205.

[26] La crítica no ha de ser utilizada con fines aniquiladores, sino para reestablecer el significado de la doctrina a través de la corrección de sus errores: *filosofar con el martillo* tiene tan poco sentido como *filosofar con el algodón*.

[27] Una reconstrucción parcial de estas cuestiones puede encontrarse en R. Pettoello, "Introduzione"

empero, que la dinamización del criticismo requerida para solucionar esos problemas dentro del marco kantiano supone una explícita aceptación de los principios generales que rigen el planteamiento kantiano *de iure* e implica la clara intención filosófica de preservarlos: la simple letra de las obras de Kant no es suficiente.

—

Consideraciones parecidas podrían obviamente valer también para la filosofía hegeliana. Sin necesariamente volver al *Problemgeschichte* del neokantismo, bastaría con reconsiderar los puntos críticos evidenciados por Herbart, Trendelenburg y von Hartmann—que, como se ha visto, son interlocutores importantes para todos los idealistas británicos. En palabras de Hyppolite, como si se tratara de una respuesta implícita a la obra maestra de Stirling, se podría afirmar con respecto a Hegel que «el único secreto es que no hay secreto»[28]: el pensamiento puro de la *Ciencia de la lógica* intenta realizar una tarea excesivamente alta y abstracta para poder ser realizada coherentemente. En otras palabras, tal y como es reconocido por los protagonistas de la época idealista en el Reino Unido, el pensamiento es solo una actividad mediadora y necesita algo que mediar, es decir, debe basarse en la experiencia. Más allá de las consideraciones de lógica formal concebidas para criticar los tres momentos del desarrollo dialéctico hegeliano, y sin entrar detalladamente en la diatriba acerca de la supuesta infracción del principio de no-contradicción, cabe reflexionar brevemente sobre un aspecto más general que resulta igualmente fundamental para el método hegeliano. Como ha sido ampliamente debatido, en la esfera del pensamiento puro y abstracto en la que Hegel pretende situar la filosofía, la deducción del *devenir* es ya de por sí claramente problemática: si la verdad de los primeros dos momentos consiste en un «*movimiento* del inmediato desaparecer de uno en otro»[29], este principio dinámico y portador de verdad debería constituir el *primum* de la *Ciencia de la lógica* o presentar al menos su propia explicación *antes* (en sentido lógico) del propio *traspasar* y *desaparecer* del ser y la nada cada uno en su propio opuesto. Si la obra

a F.A. Trendelenburg, *La Dottrina delle Categorie nella Storia della Filosofia*, cit.; R. Pettoello, *Leggere Kant*, cit.

[28] J. Hyppolite, *Lógica y existencia*, cit., p. 123.

[29] G.W.F. Hegel, WL, GW21, 69 (108).

es su propio diccionario y si cada término se da a conocer como es requerido y donde es requerido, no se entiende de dónde surge este "*principium movens*", puesto que el ser y la nada son lo mismo. Si, por otra parte, el pensamiento puro se acompasa según el ritmo impuesto por el resultado positivo de la negación de la negación, significa que los compases de la sinfonía hegeliana están organizados en el tiempo y se suceden el uno al otro siguiendo una velocidad preestablecida. En tal caso, empero, la lógica no sería otra cosa sino «una intuición sublimada, una abstracción anticipada de la naturaleza»[30].

Limitando su validez al ámbito finito de la subjetividad trascendental, el planteamiento kantiano tiene la ventaja de poder admitir elementos "externos" a su sistema, como puede ser el caso del *Faktum* de la ciencia, cuya independencia garantiza la posibilidad de una relación e integración progresiva de los requerimientos de la propia filosofía trascendental.[31] Como se ha visto, en cambio, el idealismo absoluto de Hegel pretende colocarse en un nivel de fundamentación lógicamente anterior. Rühle ha observado correctamente que «la obra de Hegel se nos transmite como una obra cerrada, que alza la conclusión del pensamiento al programa de una metafísica que somete la historia a su conceptualización», pero afirma al mismo tiempo que «el "sistema" especulativo expresa más una búsqueda y apertura de un nuevo lenguaje que una conceptualización definitiva de contenidos presupuestos»[32]. ¿Esta síntesis no contradice acaso el alma de una filosofía que pretende exponer a Dios tal como está en su ser eterno? Conforme el presente análisis, el tajante *ceci ou rien* impuesto por la filosofía hegeliana a cualquier intento de corrección o mejora implica una importante reflexión: si el sistema abierto con la *Fenomenología del espíritu* y completado con la última edición de la

30 F.A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, cit., p. 78. Remito también a R.B. Pippin, *Hegel's Idealism. The Satisfaction of Self-Consciousness*, cit., en particular pp. 182-188.

31 Se trata de uno de los posibles corolarios del principio kantiano según el cual «permitir que las ciencias se invadan mutuamente no es ampliarlas, sino desfigurarlas» (I. Kant, KrV, BVIII (16)). En esto consiste también el esfuerzo llevado a cabo por los neokantianos, como puede apreciarse en *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*: si las pretensiones del criticismo se extendiesen hasta la fundamentación a priori de las ciencias particulares—lo que, en cierto sentido, intenta realizar incluso Fichte—entonces ya no habría lugar para ningún contenido nuevo. En otras palabras, el legado de la filosofía kantiana se reduciría a su *historia*, y ningún brote podría empujar las hojas del kantismo que se quedan secas, hasta que caigan.

32 V. Rühle, "El prólogo de Hegel a la *Fenomenología del espíritu*", tr. cast. de J. Martínez Contreras, revisión técnica de A. Carrasco Conde, en F. Duque (ed.), *Hegel. La Odisea del Espíritu (1807-2007)*, Ediciones Pensamiento, Madrid 2010, p. 18.

Enciclopedia de las ciencias filosóficas no se autosustenta, significa que «la dialéctica es un error grandioso y la grandeza de la intención intenta tácitamente esconder el error del resultado»[33].

Claramente, los filósofos británicos no han sido los únicos en reconocer la necesidad de *ir con Hegel más allá de Hegel*: las así llamadas derecha e izquierda hegeliana llevan la doctrina hasta la justificación de las verdades religiosas o de "humanizan" la *teología especulativa* de Hegel para transformarla en una reconstrucción concreta del mundo, de los asuntos humanos y de la historia; los idealistas italianos (especialmente Gentile y Croce) exigen y llevan a cabo una reforma de la dialéctica que excluye la consideración del pensamiento lógico y de la naturaleza y se detiene en el espíritu. Habría que ver, sin embargo, hasta qué punto las renovaciones propuestas por estas corrientes se alinean con el proyecto de Hegel considerado *stricto sensu*, teniendo en cuenta que las primeras «utilizando el mismo vocabulario pueden discrepar en cuanto a la interpretación de problemas significativos y específicos»[34]; la segunda «ya contenía, en gran parte y por lo menos en estado problemático, aquellos motivos que los movimientos más recientes de la filosofía mundial, como el existencialismo, el espiritualismo o el neo-marxismo, han traído a la luz»[35].

—

A raíz de estas últimas observaciones, podría parecer que la tesis defendida hasta ahora acerca del idealismo británico haya de someterse a una reevaluación global, ya que los términos de la comparación no satisfacen tampoco los requisitos de una filosofía consistente. Con la *dinamización de Kant* y la *relativización de Hegel*, el requerimiento de una interpretación ortodoxa—o al menos coherente—del criticismo y del hegelianismo puede resultar absolutamente absurdo.

Sin embargo, mirando al trayecto teorético recorrido hasta aquí, los planteamientos metafísicos desarrollados en el Reino Unido manifiestan de forma

33 F.A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, cit., p. 105.

34 J. Toews, "Transformations of Hegelianism, 1805-1846", cit., p. 387.

35 L. Pareyson, "La filosofía italiana contemporánea", Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía (Mendoza 1949), Universidad Nacional de Cuyo, Buenos Aires 1950, Vol. 1, p. 492. Estas breves observaciones acerca de las escuelas post-hegelianas y del idealismo italiano, obviamente, no son suficientes para dar cuenta de la complejidad de las cuestiones mencionadas. Sin embargo, no es este el lugar para discutirlas de forma más detalladas.

aún más evidente sus lagunas y sus debilidades. Como se ha visto, en lugar de seguir las huellas de los intérpretes más recientes del idealismo alemán, los filósofos británicos apuestan—de forma diferente, pero básicamente sin excepciones—por una lectura *virginal* de Kant y Hegel. Tal cosa no constituiría de por sí ninguna dificultad filosófica si no fuera por el cambio de rumbo realizado en la Europa continental en los mismos años o incluso en décadas anteriores. Ciertamente, la época idealista en el Reino Unido no es el resultado del simple aislamiento en una torre de marfil, una burbuja teorética desvinculada de todo nexo con la realidad: como se ha recordado anteriormente, cabría mirar a ella como a una reacción a las tendencias materialistas, positivistas y cientificistas que caracterizaban su contexto cultural contemporáneo.

Obvio, *ex nihilo nihil fit*: sin la *acción* de elementos que determinan la necesidad de descubrir el idealismo en cuanto corriente filosófica capaz de satisfacer las exigencias espirituales y el rigor intelectual científico, no se darían las razones de una tal *reacción*. Hablar de una lectura tan pura del idealismo alemán, pues, podría resultar incorrecto. Aun reconociendo la validez de estas últimas observaciones, empero, es posible enfocar la cuestión desde otro punto de vista: la inadecuada percatación del *problema* del idealismo alemán que se ha demostrado a lo largo del presente trabajo depende, entre otras causas, de «la autosuficiencia y de la insularidad inglesas», que «no han dejado nunca que influencias extranjeras dejasen atrás su propio pensamiento»[36]. Las críticas dirigidas a Kant ponen en evidencia problemas y asuntos muy parecidos a los que los que plantean los primeros detractores de Kant, como Schulze, Maimon, Reinhold, Jacobi, antes incluso que arranque la época idealista en Alemania: es como si la obra kantiana se haya quedado *impoluta* pese al medio siglo que separa la muerte del pensador de Königsberg y la generación más prolífica del idealismo británico.

En lugar de continuar con la obra de podadura planteada y empezada en el continente, los pensadores británicos injertan sus consideraciones metafísicas en las ramas secas de las filosofías de Kant y Hegel y llevan a cabo un proyecto que, paradójicamente, se convierte en la negación de dichas teorías. El verdadero

---

[36] R. Wellek, *Immanuel Kant in England, 1793-1838*, cit., p. 3.

problema, pues, es que no se reconoce en absoluto el *germen de la ruina*; mejor dicho, justamente allí donde este parece manifestarse con mayor evidencia, se propende más bien por su inclusión en nuevos sistemas filosóficos.

III – El idealismo británico

En la Introducción se ha anticipado que los aspectos novedosos del presente trabajo no consisten en remarcar la diferenciación del idealismo británico del idealismo alemán, puesto que algunos críticos han puesto ya en evidencia los elementos que distinguen esas dos escuelas filosóficas: se trata más bien de llevar a cabo esa tarea siguiendo un método distinto. La pretensión del análisis aquí propuesto consiste ciertamente en relevar la etiqueta de neohegelianismo de los conceptos que definen el estadio idealista en el Reino Unido. Esta tarea, sin embargo, sería mucho más fácil y mucho menos útil si no existiesen estudios muy recientes que asumen y aseveran todavía el carácter hegeliano de los filósofos británicos.

En el artículo "Hegelianism" de la *Routledge Encyclopedia of Philosophy* escrito a cuatro manos por Stern y Walker, los autores incluyen (entre otros) a Stirling, Bradley, Bosanquet, McTaggart y Seth Pringle-Pattison entre los representantes del hegelianismo británico, no dejando casi ningún espacio a una evaluación más crítica de su supuesta naturaleza hegeliana.[37] Pippin, cuyas reflexiones han resultado interesantes para destacar algunos elementos de la filosofía hegeliana, se alinea con estas interpretaciones en su artículo para *The Cambridge Dictionary of Philosophy* y define a Bradley, McTaggart, Bosanquet como «los más prominentes de los neohegelianos británicos»[38]. Siguiendo *The Oxford Dictionary of Philosophy*, el hegelianismo se transformaría en idealismo absoluto, bajo cuya definición, empero, se encuentran también Kant, Fichte, Schelling y Hegel.[39] En el contexto de habla castellana, Ferrater Mora asevera que «el hegelianismo y neohegelianismo inglés es tanto la influencia de Hegel a través

---

[37] R. Stern; N. Walker, "Hegelianism", en E. Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 10 Vols., London-New York 1998, Vol. 4, pp. 280-302.

[38] R.B. Pippin, "Hegel, Georg Wilhelm Friedrich", en R. Audi (ed.) *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge-New York-Melbourne 1996, p. 316.

[39] Véase S. Blackburn, "Absolute Idealism" y "Hegelianism", en S. Blackburn, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1994, p. 2 y p. 169.

de una atmósfera idealista como la formación de un idealismo de raíces hegelianas (y a veces hegeliano-kantianas)»[40]. En su artículo "Idealismo" para el *Diccionario de Filosofía*, Soto-Bruna no dedica ninguna nota especifica al idealismo británico, y se limita a señalar que «en la actualidad, las corrientes neokantianas y neohegelianas son consideradas como formas de idealismos; los principales representantes se encuentran en las escuelas de Baden y Marburgo. Por su parte, el idealismo angloamericano encuentra su figura señera en Bradley; y el idealismo francés, en Renouvier»[41].

También fuera del ámbito enciclopédico se registran posiciones y consideraciones parecidas: Rockmore, por ejemplo, oscila entre una lectura más crítica del idealismo británico («no todos los idealistas británicos, ni siquiera los que se acercan a McTaggart [...] eran hegelianos más que en la forma más atenuada»[42]) y una interpretación neohegeliana del propio movimiento («los nombres más importantes [...] en el hegelianismo inglés son los de Bradley, Bosanquet, y McTaggart»[43]). En tres artículos datados en 1984, 1989 y 2003, Hylton, Long y Schmidt insisten con la idea de poder hablar de hegelianos británicos, mas no justifican su lectura.[44] En una *lectio magistralis* de 1971 para la *British Academy*, Quinton reconoce que ninguno de los idealistas de más allá del canal de la Mancha «aceptaba a Hegel del todo»; sin embargo, no duda en reconocer que «son hegelianos en su visión de la realidad y del conocimiento»[45]. Gordon y White llevan a cabo consideraciones parecidas en su reconstrucción histórico-cultural y filosófica de los legados del idealismo británico.[46] En su reseña a la

---

40 J. Ferrater Mora, "Hegelianismo", en J. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, cit., Vol. 2, p. 1587.

41 Mª.J. Soto-Bruna, "Idealismo", en A.L. González (ed.), *Diccionario de Filosofía*, EUNSA, Pamplona 2010, p. 546.

42 T. Rockmore, *Hegel, Idealism, and Analytic Philosophy*, cit., p. 31.

43 T. Rockmore, *Before and After Hegel: A Historical Introduction to Hegel's Thought*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1993, p. 168.

44 Véanse P. Hylton, "The Nature of Proposition and the Revolt against Idealism", cit.; E.T. Long, "The Gifford Lectures and the Glasgow Hegelians", cit.; J. Schmidt, "Inventing the Enlightenment: Anti-Jacobins, British Hegelians, and the 'Oxford English Dictionary'", cit.

45 A.M. Quinton, "Absolute Idealism", Dawes Hicks Lecture on Philosophy, British Academy 1971, Proceedings of the British Academy, Volume LVII, Oxford University Press, London 1972, p. 23 y p. 24.

46 Véase P. Gordon; J. White, *Philosophers as Educational Reformers. The influence of idealism on British educational thought and practice*, Routledge & Kegan Paul, London-Boston-Henley 1979.

traducción inglesa de *Zur Logik der Kulturwissenschaften* de Cassirer, Randall Jr. atribuye a Bradley una importancia respecto al hegelismo comparable a la del propio Cassirer para el movimiento neokantiano.[47] Finalmente, para Robbins «los hegelianos británicos constituyeron una escuela filosófica informal cuya duración fue casi exactamente de cincuenta años, desde la publicación de la edición de Green y Groe del *Treatise of Human Nature* de Hume en el 1874 hasta las muertes de Bosanquet, Bradley y McTaggaert en 1923, 1924, y 1925 respectivamente»[48].

En su nota preliminar a la versión castellana de *Appearance and Reality*, Rivano anticipa la inexactitud del adjetivo neohegeliano, pero sostiene a la vez que «Bradley desciende de Hegel por línea directa» y es su *discípulo*, ya que «el gran filósofo alemán es el único que aparece en los momentos fundamentales de la elaboración bradleyana, y suscrito sin reservas»[49].

—

Estas consideraciones quedan muy lejanas de la más atenuada constatación de que *algunas* reivindicaciones filosóficas de los idealistas británicos pueden considerarse *genuinamente hegelianas*, o de que cabe reconocer al menos una influencia indirecta de Hegel sobre sus producciones metafísicas.[50] Con el fin de

---

[47] Escribe el autor: «del mismo modo en que F.H. Bradley y John Dewey son los dos filósofos de habla inglesa que empujaron el ala izquierda del hegelianismo hacia un naturalismo idealista, asimismo Ernst Cassirer empujó esa ala neokantiana que se movía en la misma dirección» (J.H. Randall Jr., "Review of *The Logic of the Humanities by Ernst Cassirer and Clarence S. Howe*", «History and Theory» 2, 1/1962, p. 66).

[48] P. Robbins, *The British Hegelians 1875-1925*, cit., p. 17.

[49] J. Rivano, "Nota preliminar sobre la filosofía de Bradley", en F.H. Bradley, *Apariencia y Realidad*, cit., Vol. 1, p. XX. En la misma línea también Serreau, quien observa sabiamente que Bradley «se ve obligado a aceptar un "clivaje", un "divorcio" entre la realidad y el pensamiento», mas no duda en afirmar que *The Secret of Hegel* «está en el origen de todo el movimiento denominado neohegelianismo, que también hubiera podido llamarse neokantismo inglés, ya que se caracteriza, en efecto, por el hecho de que no separa a Hegel de Kant», cuyos representantes serían el propio Bradley y Bosanquet (R. Serreau, *Hegel et l'hegelianisme*, tr. cast. de L. Sigal, *Hegel y el hegelianismo*, EUDEBA, Rivadavia 1978, p. 85 y p. 84). Griffin, cambio, asevera que «a pesar de que el giro británico hacia Hegel hubiese empezado en 1865 con la publicación de *The Secret of Hegel* de Stirling, lo que llegó a conocerse como neohegelianismo no emergió claramente como un movimiento hasta 1883, cuando la publicación de los *Essays in Philosophical Criticism* le proporcionó un manifiesto» (N. Griffin, "Russell and Moore's Revolt Against British Idealism", en M. Beaney (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Analytic Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2013, p. 383). Otras referencias en este sentido podrían ser: P. Hylton, "The Nature of Proposition and the Revolt against Idealism", cit.; F. Houang, *Le neo-hegelianisme en Angleterre: la philosophie de Bernard Bosanquet, 1848-1923*, cit.; D. Sacchi, "Differenza e opposizione nell'idealismo britannico: Bradley e McTaggart", cit.; G. Watts Cunningham, *The Idealistic Argument in Recent British and American Philosophy*, cit.; R. Metz, *A Hundred Years of British Philosophy*, cit.

[50] Véase, por ejemplo, R. Stern, "Hegel, British Idealism and the Curious Case of the Concrete

reconsiderar completamente el sentido del término "idealismo" cuando se habla de *idealismo británico*, puede ser interesante tener en cuenta las conclusiones filosóficas a las que llega Herbart en el opúsculo titulado *Hauptpunkte der Metaphysik*: «las doctrinas que sostienen la nulidad del espacio, del tiempo, del movimiento, la inadmisibilidad de la pregunta acerca de la condición primera [*erste Bedingung*] y nuestra ignorancia de las cosas en sí, pertenecen a la metafísica realista».[51]

Los mismos rasgos que, para Herbart, definen las características de la metafísica realista se convierten, como efectivamente se ha visto, en los elementos que más claramente se corresponden a las perspectivas idealistas desarrolladas en el Reino Unido. Esta consideración es importante no solo para reconstruir la efectiva relación entre Herbart y los filósofos británicos—la cual cosa, sin embargo, no encuentra lugar aquí—sino también porque ofrece nuevos elementos para definir el tipo de idealismo teorizado y propuesto por ellos. La importancia de ese paso llega a ser aún más importante si se tienen a mente las cuestiones tratadas hasta ahora.

De hecho, pese al interés de los propios idealistas británicos para con Herbart, sus palabras podrían depender simplemente de un distinto planteamiento y, consecuentemente, tener muy poca relevancia en este contexto. Sin embargo, se ha demostrado que en ningún caso las doctrinas de Kant y Hegel pueden subsumirse bajo los principios metodológicos y conceptos teóricos que les son atribuidos por los idealistas británicos. Así, pues, Herbart, Bradley, Bosanquet y McTaggart tienden a individuar en los mismos elementos las razones para definir las mismas cuestiones a través de distintas categorías metafísicas.[52]

Universal", cit.; K. Willis, "The Introduction and Critical Reception of Hegelian Thought in Britain 1830-1900", cit.

51 J.F. Herbart, *Hauptpunkte der Metaphysik*, en J.F. Herbart, *Sämtliche Werke*, cit., II, p. 204.

52 Se ha visto, en efecto, que estos mismos rasgos son generalmente considerados por los filósofos británicos como los elementos más claros de sus renovadas perspectivas idealistas. Esta observación es de importancia fundamental y las palabras de Herbart tendrían muy poca relevancia si no fuera por el interés de los propios idealistas británicos para con él. Desde un punto de vista exclusivamente teórico, el paso de *Hauptpunkte der Metaphysik* que se acaba de citar es ciertamente coherente con los presupuestos de la filosofía de Herbart en su conjunto. Esto implica que no subsisten razones contingentes que podrían justificar una falta de conocimiento de estas cuestiones por parte de los pensadores británicos. En consecuencia, la importancia de tales consideraciones es enteramente justificada. Cabe igualmente subrayar que, más allá de la posible aplicación particular de algunos principios herbartianos, la relación de los

Considerando los argumentos presentados a lo largo de este trabajo, la lectura que siguen proponiendo muchos de los críticos mencionados arriba podría justificarse solo si por "idealismo hegeliano" se considerase exclusivamente la célebre definición ofrecida en la *Ciencia de la lógica*. Si «el idealismo de la filosofía no consiste en nada más que en esto: no reconocer lo finito como un verdadero existente»[53], entonces todos los idealistas británicos a partir de Stirling seguirían esta huella. De hecho, pese a los rasgos diferentes que caracterizan los sistemas teorizados en el Reino Unido, es posible reconocer en ellos una tendencia a buscar el sentido de la realidad en una esfera ideal en la cual ningún elemento simple puede existir *per se*, de una forma independiente respecto a la unidad del espíritu.[54]

Sin embargo, esta definición es absolutamente insuficiente incluso desde el punto de vista del propio Hegel: al fin y al cabo, siguiendo ese mismo paso, «cada filosofía es esencialmente un idealismo»[55]. Como mucho, la definición podría valer en sentido negativo: tanto Hegel como los británicos se oponen a las filosofías materialistas y realistas y a toda perspectiva que, en general, comienza en lo finito para acabar también en lo finito.

Obviamente, no basta con afirmar que una teoría no es hegeliana para renunciar a su carácter idealista:[56] como se ha remarcado en el párrafo I del presente

---

idealistas británicos con la filosofía de Herbart no puede que limitarse a una simple *influencia*. En efecto, el carácter monístico, harmónico y supra-relacional de lo Absoluto de Bosanquet y Bradley aleja cualquier tipo de relación más profunda con el pensador de Oldenburg. Asimismo, el pluralismo de McTaggart, que en cierto sentido supondría menos contradicciones con el *mehrfaches Reales* herbartiano, carece en verdad de la concepción de la filosofía mencionada anteriormente. Esto conlleva una perspectiva completamente distinta respecto a la relación entre la filosofía y las ciencias particulares, que para Herbart es fundamental y que se discutirá más adelante.

53 G.W.F. Hegel, WL, GW21, 142 (197).

54 Por los motivos expuestos en los capítulos anteriores, esta consideración aplica indistintamente a Bradley, Bosanquet, McTaggart y Seth Pringle-Pattison. En cuanto al primero, los centros finitos de experiencia implican obviamente cierta fragmentariedad en la experiencia (por este motivo, Eliot habla del *monadismo de Bradley*); sin embargo, tanto la doctrina de las relaciones como las implicaciones de la lógica demuestran la ineluctabilidad de un monismo absoluto. Respecto a Bosanquet, porque su propuesta filosófica reconoce la relatividad de los contenidos lógicos y metafísicos, pero requiere también su inclusión en una unidad orgánica. Siguiendo el pluralismo de McTaggart, al fin y al cabo, «en la realidad absoluta, la vida de cualquier individuo es o depende del amor» (J.E. McTaggart, *The Nature of Existence*, Vol. 1, cit., p. 159): este último principio se convierte, así, en el principio de unidad del universo. El *personal idealism* de Seth Pringle-Pattison, en cambio, se opone a la hipostatización de lo universal hegeliano, pero no deja de preocuparse del equilibrio entre los individuos y el todo, que es el *terminus ad quem* de la existencia finita.

55 G.W.F. Hegel, WL, GW21, 142 (197).

56 En verdad, algunos críticos dudan incluso del carácter idealista de la filosofía hegeliana. Véase,

capítulo y como también destaca Abbagnano, «la palabra idealismo no se presta a señalar ninguna corriente históricamente individualizada, sino solo una doctrina gnoseológica que, siendo común a tendencias muy dispares, no caracteriza a ninguna de ellas»[57].

El mismo filósofo italiano ofrece una de las definiciones más interesantes y completas de *idealismo británico*, que merece la pena de ser citada:

> El término "idealismo" se usa comúnmente en significado *gnoseológico*, para designar toda doctrina que reduzca la realidad a "idea" [...]. El carácter diferencial de este idealismo [del idealismo vinculado estrechamente a las tesis fundamentales del idealismo clásico alemán] [...] consiste en mostrar la unidad entre lo infinito y lo finito, o partiendo del infinito, o partiendo de lo finito, pero en todo caso por medio de procedimientos puramente "especulativos" o "dialécticos". [...] El idealismo angloamericano procede a demostrar dicha unidad partiendo de lo finito o, como también puede decirse, por *vía negativa*, es decir, mostrando que lo finito por su intrínseca irracionalidad no es real o lo es en la medida que revela y manifiesta a lo infinito, que es la verdadera realidad, postulando en consecuencia la resolución final de lo finito en lo infinito.[58]

Aunque en verdad aportan pocos elementos nuevos, se reconocerá ciertamente la coherencia de las consideraciones de Abbagnano con el análisis aquí propuesto: todos los idealistas británicos proponen argumentos *gnoseológicos* para reconocer lo infinito como el verdadero existente y conciben la filosofía como el único instrumento especulativo capaz de mostrar la posibilidad de conciliar finito e infinito. Sin embargo, pese a su carácter poco novedoso, el paso ofrece un motivo de reflexión y explica indirectamente el motivo del método elegido en este trabajo.

Bien mirado, el punto de vista de Abbagnano es tan general que parece una reformulación de la definición hegeliana de idealismo: al menos hasta su primera parte no es capaz de excluir de su alcance las filosofías de Spinoza y Leibniz (los cuales, sin embargo, no están *vinculados estrechamente a las tesis fundamentales del idealismo clásico alemán* simplemente por precederlas). Por otra parte, empero, introduce como elemento fundamental el aspecto *gnoseológico* de todas las doctrinas idealistas. Los idealistas británicos tendrían en común con los idealistas

---

por ejemplo, K. Ameriks, "Hegel and Idealism", «The Monist» 74, 3/1991, pp. 386-402; A.C. Ewing, *Idealism: A Critical Survey*, cit., en particular pp. 1-10.

57 N. Abbagnano, *Historia de la filosofía*, cit., Vol. 3, p. 406.

58 Ibi, pp. 406-407. La primera cursiva es mía.

alemanes cierto tipo de planteamiento gnoseológico que les llevaría a postular, a través de un método especulativo o dialéctico, la transfiguración de lo finito en lo infinito.

Sic stantibus rebus, en el punto que supuestamente corresponde a la mayor cercanía entre la escuela alemana y la escuela británica, los idealismos defendidos y propuestos en uno y en el otro lado del canal de la Mancha se separan de forma definitiva. Las razones más auténticas de las diferencias que se han ido remarcando en los capítulos anteriores se manifiestan aquí del modo más evidente.

La *revolución de la manera de pensar*[59] anunciada por Kant en el Prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, implica, en efecto, el reconocimiento de la total y definitiva correspondencia entre el ámbito gnoseológico y la esfera ontológica. Se ha visto que las nociones de forma y contenido, con las cuales se abre la Estética trascendental, resultan capitales para la realización de este giro metafísico: solo a raíz de una profunda problematización del modo en que puede haber una experiencia posible puede darse un *objeto para nosotros*. Como afirma Kant en la Crítica del cuarto paralogismo,

> El idealista trascendental [...] puede admitir la existencia de la materia sin salir de la mera autoconciencia y asumir algo más que la certeza de sus representaciones [...]. En efecto, al no admitir esta materia, e incluso su posibilidad interna, sino en cuanto fenómeno que nada significa separado de nuestros sentidos, tal materia no es para él más que una clase de representaciones (intuición) que se llaman externas, no como si se refirieran a objetos *exteriores en sí mismos*, sino porque relacionan percepciones con un espacio en el que todas las cosas se hallan unas fuera de las otras, mientras que él mismo está en nosotros.[60]

---

[59] Ribas vierte *Revolution der Denkart* por «revolución del pensamiento» (I. Kant, KrV, BXI (17) y BXII (18)), mas en este caso discrepo con su traducción.

[60] I. Kant, KrV, A370 (345). No creo que recurrir a este paso de la primera edición de la *Crítica*, ciertamente más completo, implique posibles problemas interpretativos. Al fin y al cabo, el sentido de estas afirmaciones no se aleja de las conclusiones alcanzadas por Kant en el texto de 1787: «la dificultad que ha dado lugar a este problema [la unión del alma con el cuerpo] consiste, como sabemos, en la asumida heterogeneidad entre el objeto del sentido interno (alma) y los objetos de los sentidos externos. En efecto, la condición formal del primero es solo el tiempo, mientras que la de estos últimos incluye, además, el espacio. Ahora bien, la dificultad desaparece si se tiene en cuenta que ambas clases de objetos no se distinguen en ello interiormente, sino solo en la medida en que uno se *manifiesta* al otro como exterior y que, consiguientemente, lo que sirve de base al fenómeno de la materia en cuanto cosa en sí misma no es quizá tan heterogéneo» (I. Kant, KrV, B427-B428 (378-379)). Quiero agradecer al profesor José María Callejas Berdonés por sus valiosos comentarios.

Es así como, según Cassirer, el problema de la realidad desemboca en el problema de la verdad del que habla Cassirer y como el idealismo alemán *tout court* (no importa si se trata del kantiano, del fichteano o del hegeliano) se transforma en teoría del significado.

—

Sería completamente incorrecto aseverar que en la base de esta asimilación incompleta de la revolución copernicana se halle un elemento dualista o realista *stricto sensu*. Los capítulos anteriores demuestran que los motivos de la suspensión del criticismo y del hegelianismo no dependen de un rechazo total de tales perspectivas, sino más bien de un gravísimo error interpretativo, que se ha comparado con un círculo vicioso. Aunque la lógica no llegue a obtener el valor metafísico que Hegel le atribuye en su propio sistema, está claro que la cuestión en juego no es la renuncia a la pregunta acerca de la relación entre pensamiento y ser, sino la decisión—más o menos consciente—de buscar la respuesta recorriendo un camino diferente: la *vía negativa* de la que habla Abbagnano.

En el contexto británico, la identidad entre gnoseología y ontología no preocupa a los filósofos idealistas del mismo modo que en Alemania e incluso cuando llega a concretarse no se extiende hasta sus principios fundacionales, sino que queda atrapada en el nivel de la correspondencia fáctica. Con esto, no se está aseverando que el idealismo británico es esencialmente gnoseológico: como demuestran las críticas a la postura kantiana, es justamente la (supuesta) limitación de la filosofía a gnoseología lo que se reprocha al criticismo y el motivo de su suspensión. El punto en cuestión consiste, al contrario, en no considerar gnoseología y ontología como dos caras de la misma medalla, lo que en efecto—según la interpretación del idealismo alemán que aquí se propone—constituye el carácter fundamental de las filosofías propuestas por Kant y, con matices distintos, por Hegel.

Considérese, por ejemplo, el caso de Bradley. Indudablemente, la doctrina defendida en *The Principles of Logic* y retomada indirectamente en *Appearance and Reality* demuestra la teorización de un sistema monístico, en el que lo Absoluto sirve de único sujeto posible para todo juicio dotado de sentido. Desde otro punto de vista, *verdadero Julio César* es toda «aquella esfera que su actividad

efectivamente ocupa»[61], lo cual implica una efectiva referencia a una estructura de relaciones, a la *totalidad*. Las críticas dirigidas por Bradley a la así llamada *Experience Philosophy* van en esta misma dirección:

> La filosofía de la experiencia ha de hacer frente a dos objeciones. Debe explicar cómo lo no-existente puede relacionarse con lo existente. Cuando haya solucionado este problema, debe explicar cómo lo ausente puede ser evocado por lo presente, cuando la analogía [*similarity*] implica una presencia común y la reproducción la excluye. Suponiendo que la primera dificultad pueda superarse gracias a fórmulas metafísicas como "lo potencial y lo actual" o a distinciones entre mi mente y la mente de otros, la segunda dificultad permanece. Suponiendo que una serie pasada exista de algún modo, ¿cómo [...] se llega a ella? Una mera identidad parcial entre el presente y el pasado no sería lo que se busca, porque no se trataría de una relación real *en nuestra mente*.[62]

De tal manera, argumenta Bradley, «la filosofía de la experiencia tiene que elegir. Ha de rehabilitar su mitología barbárica, o admitir que, aunque el hecho de la reproducción es conocido, no puede ofrecer ninguna explicación psicológica, y lleva declaradamente a la bancarrota»[63].

Lo Absoluto, por lo tanto, no desempeña simplemente un papel ontológico, sino que se convierte en el criterio último para la definición y la comprensión de lo verdadero.

En este sentido, el problema de la realidad desemboca en el problema de la verdad también para Bradley. Hay que añadir, sin embargo, que lo Absoluto, debido a su carácter inefable, justifica la pluralidad solo en cuanto a la relatividad de esta para con él, de modo que entre la Realidad y sus apariencias se instaura una *inmanencia* incompleta y una *trascendencia* parcial. Es obvio que la experiencia presupuesta por Bradley (*feeling*) no se diferencia de lo Absoluto, y que no pueden existir dos mundos: los argumentos expuestos en la Observación VI ponen de manifiesto el sentido de estas consideraciones.[64] Pero, cabe evidenciar que el

---

[61] F.H. Bradley, *Essays on Truth and Reality*, cit., p. 423.
[62] F.H. Bradley, *The Principles of Logic*, Vol. 1, cit., pp. 321-322.
[63] Ibi, p. 323.
[64] Las siguientes consideraciones, que se refieren a la metafísica de Bosanquet, podrían valer en este contexto también para Bradley, sobre todo si se tiene en cuenta la afinidad entre los dos pensadores: «habría que mirar a la distinción de larga tradición entre apariencia y realidad, que se supone ser característica de la posición idealista, como hacía Hegel, a saber, no como una distinción definitiva, que pone "este mundo" en un lado y "lo Absoluto" en otro, sino como algo que requiere una interpretación ulterior, que remite a una experiencia viviente como totalidad.

retorno a la experiencia (como Absoluto) desde la experiencia (como *feeling*) no es el producto de un pensamiento que hace de sí mismo su propio objeto:

> Se ha demostrado que este Absoluto es experiencia, porque es realmente lo que es aludido cuando afirmamos o hablamos de algo. No se trata de una experiencia unilateral [*one-sided experience*], como la mera voluntad o el mero pensamiento, sino de una totalidad [*a whole*] superior a e inclusiva de toda forma incompleta de vida. Esta totalidad debe de ser inmediata como el *feeling*, pero no inmediata como el *feeling*, que se queda en un nivel inferior a la diferencia y a la relación. Lo absoluto es inmediato en cuanto contiene y transciende esas diferencias. Y, como no puede contradecirse y no sufre de la división entre idea y existencia [...] es perfecto en todo sentido.[65]

También en la *Fenomenología del espíritu*, se podría decir, Hegel recorre la vía negativa comenzando con y en lo finito. Se ha subrayado en varias ocasiones, sin embargo, que en la *Fenomenología* el principio es ya resultado: en la filosofía de Bradley, el uno y el otro permanecen de cierto modo distintos, porque el pensamiento debería autosuprimirse para poder concebir lo Absoluto, o para concebirse a sí mismo, o, lo que es lo mismo, para concebir la verdad. Si es lícito hablar de panlogismo, puesto que el todo es el único sujeto, no es correcto hacerlo en el mismo sentido de Hegel.

Para una correcta evaluación y definición del idealismo de McTaggart, que aquí interesa particularmente, cabe desarrollar consideraciones parecidas. En la Parte 2 del Capítulo 2 se ha señalado que todos los contenidos que constituyen el universo se estructuran según un principio de armonía universal (*l'amor che move il sole e l'altre stelle*) que no deja sitio para residuos de realismo. Como advierte el propio McTaggart en una miríada de ocasiones a lo largo de los argumentos de *The Nature of Existence*, *nothing exists but spirit*, lo cual significa que no existe ninguna "materia pura". Tal consideración expresa el auténtico *problema del idealismo* y se alinea con su reconocimiento:

"Apariencia", con tal que ese término se refiera a lo que está incluido en la vista, los sonidos, las ideas etc. en nuestra experiencia cotidiana, pertenece claramente a la naturaleza de lo Absoluto» (M.D. Crane, "The Nature of the Absolute in the Metaphysics of Bernard Bosanquet", «The Philosophical Review» 30, 2/1921, p. 181). Para otras observaciones parecidas, véanse también M.D. Crane, "The Method in the Metaphysics of Bernard Bosanquet", «The Philosophical Review» 29, 5/1920, pp. 437-452 y "The Principle of Individuality in the Metaphysics of Bernard Bosanquet", «The Philosophical Review» 30, 1/1921, pp. 1-23.

65 F.H. Bradley, *Appearance and Reality*, cit., pp. 241-242.

> El problema del primero [momento del idealismo] consiste en probar que la realidad no es exclusivamente materia. El problema del segundo es probar que la realidad es exclusivamente espíritu. El problema del tercero consiste en determinar cuál es la naturaleza fundamental del espíritu.[66]

Recogiendo una iluminadora reflexión de Schelling, sin embargo, es posible reconfirmar que las pretensiones de McTaggart no cumplen de ninguna manera los requisitos del hegelianismo y permiten definir de forma más completa el idealismo propuesto por el filósofo inglés:

> Quien considere su tarea primordial zanjar la disputa de los *filósofos*, debe comenzar justamente por el punto en que surgió la lucha de la filosofía misma o, lo que es igual, donde comenzó el conflicto originario del espíritu humano. Este punto no es otro que *el haber salido de lo absoluto*: pues sobre el absoluto estaríamos todos de acuerdo si nunca hubiéramos abandonado su esfera, y si nunca hubiéramos salido de ella no tendríamos ningún otro terreno en el que luchar.[67]

Si bien es cierto que *todo es espíritu*, una vez *caídos* el problema consiste en reestablecer la relación entre lo múltiple y la unidad. Hegel comprende que la única vía para abandonar ese terreno consiste en *exponer a Dios* a través de un método absoluto para el cual, conjugando *forma* y *contenido* como una cosa misma, «el concepto es lo *libre* [...] y es *totalidad* en la que *cada uno* de los momentos es *el todo*» y en el que cada momento «está puesto como inseparada unidad con él»[68]: la dialéctica. De tal manera, el punto de vista alcanzado consiste efectivamente en un *absoluter Idealismus* y la filosofía es saber comprendiente (*begreifendes Erkennen*),

---

66 J.E. McTaggart, *Studies in Hegelian Cosmology*, cit., p. 252.

67 F.W.J. von Schelling, PB, 218 (23-24). Según Stern, frente a la pregunta de Schelling «la estrategia de McTaggart [...] consiste en mostrar cómo la *Lógica* de Hegel puede resolver esta cuestión, no ofreciendo una cierta extravagante solución metafísica por líneas panlogísticas, sino mostrando cómo su análisis en la *Lógica* de las categorías de causa y efecto, necesidad y contingencia, todo y partes, puede servir para disolverla» (R. Stern, "British Hegelianism: A Non-Metaphysical View?", «European Journal of Philosophy» 2, 3/1994, p. 308). Por los motivos expuestos en este trabajo, considero que la visión de McTaggart no llegaba a un punto tan alto de comprensión de la filosofía hegeliana. En este sentido, el análisis histórico que ofrece Stern es correcto, pero no completo. Curiosamente, el propio autor parece reconocerlo en otros textos dedicado a los idealistas británicos, como "Hegel, British Idealism, and the Curious Case of the Concrete Universal", cit.; "Coherence as a Test for Truth", «Philosophy and Phenomenological Research» 69, 2/2004, pp. 296-326.

68 G.W.F. Hegel, Enz, GW20, §160, 177 (245). Siguiendo a Valls Plana, rindo *Seiendes* como "ente": véase la nota 284 de su traducción de la *Enciclopedia* (p. 186).

en cuanto que en ella «todo lo que para la conciencia restante vale como un ente [*Seiendes*] y como algo que es independiente en cuanto a su inmediatez, es meramente sabido como un momento ideal [*ideelles Moment*]»[69].

Tematizar lo Absoluto sin aplicar un método igualmente absoluto implica, simplemente, no tematizarlo: como para Bradley, también para McTaggart la pregunta «¿Por qué el universo como totalidad es lo que es, y no otra cosa?»[70] queda sin respuesta.

La forma definitiva del espíritu debe ser capaz de resolver las contradicciones del conocimiento y de la voluntad y de exhibir la verdad que queda oculta en el uno como en la otra:

> Lo Absoluto puede manifestarse perfectamente solo en un estado de conciencia que obedece a tres condiciones. Debe haber un equilibrio absoluto entre los individuos para los que toda realidad existe, y la realidad que es para ellos [...]. Debe poder establecer una unidad entre el yo y el No-Yo tal que este último pierda toda apariencia de contingencia y alienación. Finalmente, en ello la naturaleza independiente y única de cada individuo debe encontrarse en su conexión con otros individuos. Hemos demostrado que el conocimiento y la voluntad no cumplen con ninguna de estas condiciones. Solo nos queda una alternativa: el amor.[71]

Así, pues, si para Bradley la experiencia es espíritu y el espíritu es experiencia, para McTaggart el amor es espíritu y el espíritu es amor: en ambos casos, sin embargo, tras *haber salido de lo absoluto*, el pensamiento no es capaz de volver a ello.

Las nociones de *forma* y *contenido* resultan fundamentales para comprender algunos de los matices teoréticos de los sistemas filosóficos de Kant, Fichte y Hegel. Consecuentemente, la falta de una adecuada comprensión de tales nociones implica una tensión insoluble (por no decir una paradoja, o una contradicción) entre el intento de hablar de lo infinito y la falta de un método valido *sub specie dei*.

El idealismo británico no puede definirse gnoseológico *stricto sensu*, como

---

69 G.W.F. Hegel, Enz (mZ), §160, 307. Observa Wartenberg que este paso es uno de los pocos puntos en los que Hegel define explícitamente su filosofía como idealismo absoluto, y la coherencia con los elementos discutidos hasta ahora valida la interpretación propuesta en esta investigación. Para el crítico americano, «Hegel es un idealista justamente porque cree que los conceptos determinan la estructura de la realidad» (T.E. Wartenberg, "Hegel's idealism: The Logic of Conceptuality", cit., p. 103).

70 J.E. McTaggart, *Studies in Hegelian Cosmology*, cit., p. 257.

71 Ibi, p. 286.

parecería sugerir Abbagnano; sin embargo, como en el caso del famoso ensayo de Quine, al *simple* problema ontológico "¿Qué hay?" responde con solo dos palabras: "lo absoluto", y efectivamente se limita a repetir que *hay lo que hay* sin mostrar conciencia de que, para no permanecer en el ámbito de la mera tautología, es necesario desarrollar un método diferente. Los caminos por recorrer, obviamente, son igualmente diferentes: la identidad entre monismo, panlogismo e inmanentismo requerida por Hegel es probablemente la única vía posible para construir, al menos *de iure*, una teoría absoluta de lo absoluto. Se ha visto y es evidente que tal perspectiva no se eleva en ningún momento al punto de vista que quiere alcanzar—y, probablemente, ninguna filosofía estrictamente racional es capaz de hacerlo.[72] El criticismo kantiano, y en parte la doctrina fichteana, apelan más bien al principio de que *de lo que no se puede hablar hay que callar*, reconocen los límites de la filosofía finita y postulan *un otro*—aunque siempre como concepto.[73] En el Reino Unido, al menos en los términos aquí expuestos, el idealismo se transforma en una filosofía de lo finito que, puesta la incognoscibilidad de lo Absoluto, ni siquiera puede aspirar a la verdad implicada por sus propias asunciones.

La esencia de dicho idealismo no consiste tanto en la aserción de la identidad entre pensamiento y ser, sino simplemente en el reconocimiento de que «el pensamiento es adecuado para expresar el ser y el ser es adecuado para representar concretamente el pensamiento»[74].

---

[72] Así como ninguna filosofía que no sea estrictamente racional puede considerarse con justo título *filosofía*.

[73] "Concepto" no ha de entenderse en sentido kantiano, sino que indica más bien una posición teórica, un postulado dotado de funciones exclusivamente limitadoras, no constitutivo de ningún discurso positivo acerca de una realidad trascendente respecto al sujeto trascendental.

[74] J.E. McTaggart, *Studies in the Hegelian Dialectic*, cit., p. 119.

PARTE 2 – *CUI PRODEST*?

IV – UN PERIODO INTERMEDIO

El análisis teorético llevado a cabo hasta aquí, considerando sobre todo sus resultados críticos—el idealismo británico no es un movimiento neohegeliano—, no es un fin en sí mismo: la modesta pretensión de la presente investigación y de su metodología consiste ciertamente en dar razones de una tal conclusión negativa, pero también en estimular renovado interés en un estadio filosófico injustamente olvidado.

La imposibilidad de subsumir el idealismo británico bajo las mismas categorías conceptuales que definen las filosofías de Kant, Fichte, Schelling y Hegel no es motivo suficiente para seguir abandonando la escuela idealista del otro lado del canal de la Mancha como ha ocurrido durante demasiado tiempo en la historia de la filosofía. Las palabras con las que Mander abre su reconstrucción del idealismo en el Reino Unido citadas también en la Introducción bastarían por sí solas para mostrar en qué sentido una investigación sobre dicho movimiento filosófico puede al menos alcanzar una validez histórica notable:

> La crónica de la filosofía británica tal y como se enseña en nuestras universidades se acaba con Mill para empezar otra vez con Russell y Moore, como si no hubiese pasado absolutamente nada en el *periodo intermedio*. Pero, cuando intentamos llenar ese vacío, ¡qué sorpresa se nos presenta! No solamente nos encontramos con un entero mundo de filosofía olvidada e inexplorada, sino que descubrimos que se caracteriza por elementos marcadamente distintos en respecto a cualquier cosa de curso más reciente.[1]

Aunque el presente trabajo, por evidentes razones teoréticas que ya se han subrayado, limita las consideraciones acerca del idealismo británico a las generaciones de filósofos que recogen el legado de *The Secret of Hegel*, es evidente que la reacción idealista a su contexto contemporáneo es el resultado de un camino

[1] W.J. Mander, *British Idealism. A History*, cit., p. 1. Cursiva mía.

más largo. En tal sentido, reapropiarse de un *periodo intermedio* que dura casi un siglo y que interesa la historia del pensamiento en el Reino Unido o incluso de habla inglesa, puede representar un desafío importante para la historiografía contemporánea. En el primer capítulo se han esbozados a grandes rasgos los matices de las primeras influencias de los idealistas alemanes y se han ofrecido instrumentos bibliográficos para reconstruir de forma completa su *historia*, por lo que no tendría sentido repetirlos aquí.

Sin embargo, si se aceptan los resultados críticos de la presente investigación, podría resultar interesante volver a considerar las relaciones entre los pensadores británicos y la filosofía continental desde un punto de vista más amplio, porque entonces los motivos teoréticos que han acompañado este trabajo podrían reflejarse en la historia de los vínculos entre los propios filósofos del Reino Unido y su contexto contemporáneo.

Se trataría, en otras palabras, de reconocer y reconsiderar las influencias culturales directas del pensamiento idealista sobre la cultura británica del siglo XIX mirando a ellas con la conciencia de que el idealismo kantiano y el idealismo hegeliano ha sido malentendidos, o malinterpretados, incluso en la época de su mayor esplendor. Esta tarea presentaría al menos dos facetas: permitiría, por una parte, reestablecer el justo balance entre las diferentes esferas que han contribuido al retorno en auge del idealismo en el Reino Unido y de comprender su efectivo alcance en la sociedad de la época; consentiría, por otra parte, recuperar algunos de los temas desarrollados por los filósofos más influyentes de la época, y reconstruir así una imagen más completa de la historia de la filosofía y de su *status* actual.

En cuanto a la primera cuestión, bastaría con pensar que a lo largo de los más de cien años que llevan del romanticismo a la *filosofía analítica*, los puntos de contacto entre el mundo cultural y la esfera de la especulación filosófica son numerosos e interesan figuras importantísimas en el contexto cultural europeo: Coleridge, Goethe, Lessing, Madame de Staël, Schiller, Scott, Wordswort, y Herbart, Lotze, Rousseau, Sigwart, Spinoza, además de Kant, Fichte, Schelling y Hegel (para citar algunos). A la anticipación del idealismo preparada por las corrientes literarias y anunciada por pensadores pioneros, cabe necesariamente añadir una serie de nuevas propuestas éticas, pedagógicas y políticas que

merecerían ciertamente más atención de la que se han podido ofrecer en este trabajo.

Observa sabiamente Robbins que el idealismo filosófico ofreció «una alternativa sistemática al consenso utilitarista, incoherente, pero influyente, y cuya autoridad era tal que otras teorías aceptaban efectivamente sus términos»[2]. La tendencia dominante en el Reino Unido consistía en una derivación empirista, individualista y utilitarista de la Ilustración francesa (según las líneas presentadas en el Capítulo 1), y se caracterizaba por una concepción atomística de la sociedad, que McTaggart resume de esta manera:

> La teoría que el estado y la sociedad son mecanismos meramente externos para promover el bienestar individual de los ciudadanos individuales. Esta teoría no implica, obviamente, que cada ciudadano se preocupa solo de su propio bienestar. Sin embargo, si se preocupa del bienestar de otros, los considera como un agregado, y cada uno de ellos tiene su propio bienestar, no como una totalidad, cuyo bienestar es uno y el mismo.[3]

La visión organicista del universo propuesta por los idealistas implica en efecto que «*el estado* es el concepto político central»[4]: en palabras de Bosanquet, el estado es «una unidad viviente, no la mera estructura legal y política», sino «una fase de la individualidad que pertenece al proceso que lleva hacia la unidad en un punto muy cerca de su realización»: «es un nombre para una forma especial de auto-trascendencia, en que la individualidad anticipa fuertemente el carácter de su perfección»[5]. Si se consideran los presupuestos de la metafísica idealista analizados anteriormente, la diferencia respecto a la idea de la *individualidad como uno de los elementos del bienestar* a la que Mill dedica páginas importantes en *On Liberty*, es evidente.[6] Aunque las mismas consideraciones puedan extenderse a muchos otros protagonistas de la escena idealista,[7] las palabras de Bradley en el famoso ensayo

---

2 P. Robbins, *The British Hegelians 1875-1925*, cit., p. 15.

3 J.E. McTaggart, *Studies in Hegelian Cosmology*, cit., p. 177.

4 P. Gordon; J. White, *Philosophers as Educational Reformers. The influence of idealism on British educational thought and practice*, cit., p. 36.

5 B. Bosanquet, *The Principle of Individuality and Value*, cit., p. 311n, p. 312 y p. 316.

6 Obviamente, la referencia a Mill es solo emblemática y depende de su importancia, pero no es exclusiva. Véase J.S. Mill, *On Liberty*, tr. cast. de C. Ruiz Sanjuán, *Sobre la libertad*, Akal, Madrid 2014.

7 Entre ellos cabe seguramente mencionar Bosanquet, Green, Haldane, Jones, McTaggart y Muirhead. Es importante subrayar que, como puede deducirse de los argumentos expuestos en los capítulos anteriores, en el marco de la filosofía idealista del otro lado del canal de la Mancha

"My Station and Its Duties" son probablemente las más adecuadas para resumir esta revolución en la filosofía política y moral de la época:

> La moralidad personal y las instituciones políticas y sociales no pueden existir por separado [...]. La comunidad es moral, porque realiza la moralidad personal; la moralidad personal es moral, porque y en tanto que realiza la totalidad moral [...]. La comunidad es la idea moral real.[8]

A raíz de estas asunciones, es fácil intuir que las influencias del idealismo se extienden también a cuestiones pedagógicas y educativas. Para el utilitarismo de Mill la educación de la población en las manos del estado es deplorable porque «una educación general estatal es un mero artefacto para moldear personas que sean exactamente iguales entre sí»[9]. Al contrario, para los idealistas la educación debe depender de un sistema nacional en el que el papel del estado es primario, siendo en efecto una etapa necesaria para acercar el hombre a su perfección.[10] Sin entrar en más detalles, baste con señalar que estas ideas contribuyeron a reformar el sistema educativo en Inglaterra y que el "Education Act" de 1944 fue redactado siguiendo los principios pedagógicos que el idealismo defendía frente al utilitarismo.[11]

En tal sentido, pese al descrédito o al olvido general del movimiento, el estudio del idealismo británico constituye indudablemente una pieza fundamental para la reconstrucción de la historia del pensamiento en el contexto de habla inglesa.

V – ¿ENEMIGOS DEL ANÁLISIS?[12]

Estas últimas consideraciones históricas parecen representar uno de los pocos lugares en los que el idealismo británico comparte un horizonte de sentido común con la filosofía hegeliana. En efecto, la idea política y ética de la primacía

no se contempla la posibilidad de deducir resultados prácticos tan detallados de la pura lógica, ni se considera que Hegel haya podido hacerlo. Para más detalles remito otra vez a W.J. Mander, *British Idealism. A History*, cit., en particular pp. 489-517; P. Robbins, *The British Hegelians 1875-1925*, cit., en particular pp. 57-101.

8 F.H. Bradley, *Ethical Studies*, cit., p. 188 y p. 201.

9 J.S. Mill, *Sobre la libertad*, cit., p. 187.

10 Con respecto a este punto, la influencia de Fichte y Herbart es notable.

11 Véase P. Gordon; J. White, *Philosophers as Educational Reformers. The influence of idealism on British educational thought and practice*, cit., en particular pp. 134-164 y pp. 177-263

12 Russell se dirige a Hegel con esta fórmula en su *Historia de la filosofía occidental*, Vol. 2, cit., p. 362.

del estado no es sino un corolario de la noción de *universal concreto* que, como se ha visto, los idealistas derivan de Hegel. En cuanto a las consecuencias prácticas de los sistemas metafísicos desarrollados en el Reino Unido, la falta de coherencia respecto a los principios de la doctrina hegeliana que se ha ido evidenciando hasta ahora pasa en segundo plano.

Sin embargo, para reconstruir una imagen más completa de la historia de la filosofía y de su *status* actual, la suspensión del criticismo y del hegelianismo vuelven a tener una relevancia fundamental. El debate contemporáneo acerca de la doctrina hegeliana demuestra que la influencia de los idealistas británicos no puede ser dejada de lado. Los diferentes puntos de vistas de Baldwin, Candlish y Stern sobre la cuestión de si Hegel defiende una teoría de la verdad como identidad, por ejemplo, dependen de una reflexión profunda acerca de las doctrinas idealistas del otro lado del canal de la Mancha. Esta reflexión lleva al primero a sostener provocadoramente el origen hegeliano de la *filosofía analítica*; al segundo a proponer una improbable afinidad entre Bradley, Moore y Russell; al tercero a aseverar que, después de Stirling, era imposible ignorar las críticas que el sistema hegeliano había recibido en Alemania, de modo que los idealistas británicos pudieron «ver que una lectura *no*-metafísica de la posición Hegel era posible»[13]. Estos estudios, sin embargo, aceptan todavía de una forma demasiado pasiva el supuesto carácter hegeliano de los sistemas metafísicos de Bradley, Bosanquet y McTaggart y les atribuyen una conciencia teorética que parece excesiva en comparación con los resultados ofrecidos en el presente trabajo.

Indudablemente, el renovado interés por Hegel depende de la posibilidad de ofrecer una lectura no metafísica de su doctrina y, como demuestran varios críticos, incluso en el contexto de la filosofía analítica se está asistiendo a la reincorporación de temas hegelianos.[14] Este retorno a Hegel tiene ciertamente que ver con la importante lectura de Taylor, quien identificó en la doctrina hegeliana un giro

[13] R. Stern, "British Hegelianism: A Non-Metaphysical View?", cit., p. 297. Véanse también T. Baldwin, "The Identity Theory of Truth", «Mind» New Series 100, 1/1991, pp. 35-52; R. Stern, "Did Hegel Hold an Identity Theory of Truth?", «Mind» New Series 102, 408/1993, pp. 645-647.

[14] Remito a K. Brinkmann, *Idealism Without Limits: Hegel and the Problem of Objectivity*, cit., en particular pp. 244-259; H.F. Fulda, "La philosophie de Hegel—avec la métaphysique et sans elle", cit.; Rockmore, *Hegel, Idealism, and Analytic Philosophy*, cit., en particular pp. 165-228.

lingüístico fundamental, y cuya influencia es ampliamente reconocida.[15] Pero, otra cuestión capital consiste en comprender si nuevas reflexiones acerca del idealismo británico pueden haber contribuido a ello.

En efecto, la interpretación del idealismo británico propuesta en este trabajo resultaría incompleta si no se aportara una última reflexión acerca del alcance teorético actual (directo o indirecto) de las doctrinas idealistas propuestas en el Reino Unido después de la publicación de *The Secret of Hegel*. El predominio de la *así llamada* "filosofía analítica"[16] en el mundo anglosajón durante el siglo XX y su entrada imparable en el contexto continental durante la primera década (y algo más) del siglo XXI encuentran una posible explicación también en los problemas interpretativos que se han señalado en los capítulos anteriores.

En un famoso texto publicado en el año 2000, Friedman intenta definir los matices de la fractura entre *filosofía analítica* y *filosofía continental* dirigiendo su atención al encuentro en Davos entre Carnap, Cassirer y Heidegger, e identificando el motivo de la fractura en las diferentes recepciones de la matriz neokantiana que les aunaba. Según Friedman, «antes de este encuentro no existía esa fractura, al menos en el marco del mundo intelectual de habla alemana»[17]. La envergadura de estas consideraciones es parcialmente rectificada en un ensayo publicado dos años después, en el que el autor se defiende de la crítica de haber atribuido a las lecciones

[15] Véanse J. Bradley, "Hegel in Britain: A brief History of British Commentary and Attitudes", cit.; C. Taylor, *Hegel*, cit., en particular pp. 537-571.

[16] Quizá, la pregunta acerca de qué es exactamente la *filosofía analítica* haya sido injustificadamente aplazada o simplemente ignorada incluso por los propios pensadores que siguen anhelando la posibilidad de encarrilar la filosofía hacia sus supuestos principios renovadores. Más allá de su oposición a la "filosofía continental" (otro término descifrable solo *per viam negationis*), sin embargo, es difícil comprender cuáles son los rasgos definitorios de una tradición tan larga, a la que pertenecen filósofos que basan sus propuestas teoréticas en principios distintos (como Frege, Russell, Moore, Wittgenstein, Dummett, Quine etc.). Como observan Rockmore y Truglia entre otros, ni la definición de *filosofía lingüística*, ni de *filosofía del pensamiento*, ni de *filosofía de la justificación* son capaces de dar cuenta de los reales presupuestos y objetivos de la filosofía analítica. Por otra parte, «lo familiar, precisamente por sernos *familiar*, no es algo que conozcamos» (G.W.F. Hegel, Phän, GW9, 26 (135)): ¿será este el motivo de tanto éxito? Una interesante respuesta a esta pregunta es ofrecida en M. Beaney, "What is Analytic Philosophy", en M. Beaney (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Analytic Philosophy*, cit., pp. 3-29. Cabe subrayar, empero, que el autor sigue hablando de rechazo del neohegelianismo cuando se refiere a Russell y Moore. Véanse también T. Rockmore, *Hegel, Idealism, and Analytic Philosophy*, cit., en particular pp. 166-169; M. Truglia, *F.H. Bradley e la genesi della filosofia analitica. Contributi per una definizione*, cit., en particular pp. 11-30.

[17] M. Friedman, *A Parting of the ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger*, cit., p. XI.

de Davos un papel excesivamente importante, y de haber propuesto una reconstrucción de tal fractura de forma «demasiado unilateral y selecta»[18]. En particular, Friedman se ve obligado a tomar en cuenta algunas observaciones de Sluga, quien pone en duda la validez general de sus consideraciones, faltando en el libro la discusión de otros intérpretes relevantes como Russell y Moore. Sluga basa sus críticas en la influencia de Russell sobre Carnap, certificada por la correspondencia entre los dos autores:

> La subestimación por parte de Friedman de la influencia de Russell sobre la *Aufbau* y la resultante sobreestimación de la influencia de los neokantianos parece deberse a una caracterización simplista de la posición de Russell, que él deriva de W.V. Quine y Nelson Goodman. Según esta caracterización, Russell sería simplemente un empirista más "en la tradición de Locke, Berkeley, Hume, y Mach", cuando estudios más próximos a sus textos pueden mostrar que existe efectivamente una coincidencia significativa entre los proyectos de Russell y Carnap en el periodo en cuestión.[19]

No forma parte del presente trabajo discutir de forma más detallada la propuesta de Friedman o reprocharle insuficiencia por focalizarse en el neokantismo para comprender la fractura entre la tradición analítica y la continental. Es evidente, sin embargo, que con mucha anterioridad respecto al fatídico año 1929, en el Reino Unido se producía una lenta e inexorable fractura entre el idealismo y una *nueva filosofía*. Las razones de tal fractura dependen de la falta de conocimientos adecuados de la tradición kantiana y post-kantiana alemana y de posibles malinterpretaciones del propio idealismo británico. Por estos motivos, sin necesariamente tomar una posición en el debate entre Friedman y Sluga, cabe plantearse si antes del encuentro en Davos existía esa fractura, al menos en el marco del mundo intelectual de *habla inglesa*. Dicha tarea no puede realizarse sin evaluar teoréticamente el legado del idealismo británico, cuya relevancia para el desarrollo de la filosofía del siglo XX es significativa, aunque muchas veces haya sido erróneamente ignorada.

[18] M. Friedman, "Carnap, Cassirer, and Heidegger: The Davos Disputation and Twentieth Century Philosophy", cit., p. 263.

[19] H. Sluga, "Review of Michael Friedman, *A Parting of the Ways*", «The Journal of Philosophy» 98, 11/2001, p. 603.

Como es conocido, Russell y Moore, cuya importancia para el nacimiento y la evolución de la filosofía analítica es indudable, mantuvieron relaciones directas con Bradley y McTaggart y otros filósofos idealistas. Escribe correctamente Santos Camacho que «la metafísica idealista, y en concreto la de Bradley, va a estar muy presente, aun cuando sea de un modo negativo, en la especulación analítica y clarificadora posterior»[20]. Ahora bien: al principio del presente capítulo se ha hecho hincapié en la riqueza semántica del término “idealismo”, para demostrar sucesivamente en qué sentido las doctrinas desarrolladas en el Reino Unido difieren considerablemente de las *teorías del significado* planteadas por los filósofos alemanes. Es por tanto evidente que, más allá de las diferencias específicas que distinguen cada autor, cualquier referencia a una supuesta unidad en la filosofía idealista debería ser acompañada por una definición explícita del idealismo que se tome en cuenta.

Según la opinión de Hylton, «la mejor forma de comprender el trabajo más influyente de Russell y Moore es verlo como una reacción contra Kant»[21], pese a que el concepto de idealismo al que se refieren poco tiene que ver con el criticismo kantiano. Basta con mirar la definición de *idealismo* ofrecida por Moore en su ensayo refutatorio para comprender que el planteamiento teórico al que se opone su propia filosofía no se corresponde en nada con la doctrina de Kant, y se parece a la doctrina de Hegel solo en cierto sentido:

> El idealismo moderno, si es que de algún modo afirma una conclusión general acerca del universo, afirma que es *espiritual*. [...] Cualquiera que sea su significado, quiere decir (1) que el universo es ciertamente muy diferente de lo que parece, y (2) que posee un número elevado de propiedades que parece no tener.[22]

Por otra parte, si se sigue a Russell y se define idealismo como aquella doctrina según la cual «todo lo que existe, o por lo menos todo lo que podemos conocer como existente, debe ser en cierto modo mental»[23], tampoco se logra alcanzar el punto de vista requerido por la investigación trascendental kantiana.

---

[20] M. Santos Camacho, *Ética y filosofía analítica*, EUNSA, Pamplona 1975, p. 87.
[21] P. Hylton, “Hegel and Analytic Philosophy”, cit., p. 446.
[22] G.E. Moore, “The Refutation of Idealism”, «Mind» New Series 12, 48/1903, p. 433.
[23] B. Russell, *Los problemas de la filosofía*, cit., p. 39. Se trata de una idea defendida también en

Es ampliamente reconocido que ninguno de los dos filósofos manejaba las obras kantianas o hegelianas con suficiente conocimiento de causa, y que su reacción contra el idealismo dependía de la mediación directa de los idealistas británicos.[24] Por tanto, si es cierto, como sugiere Hylton, que criticando la revolución copernicana de Kant, Russell y Moore consideraban poder criticar todas las asunciones fundamentales del kantismo, del hegelianismo e incluso de todos los idealistas post-kantianos, es igualmente necesario subrayar que este razonamiento podría valer para Hegel, pero no para los idealistas británicos. En los capítulos anteriores se ha ampliamente explicado por qué, y no cabe ninguna duda de que criticismo y hegelianismo quedan suspendidos.

Sin embargo, cabe añadir otro elemento: a la hora de dirigir sus críticas a la filosofía hegeliana, es inevitable que la clave de lectura dependa de una "contaminación" de Hegel por parte de los propios pensadores británicos, lo cual implica—otra vez—la presencia de un *círculo vicioso*. En este respecto, de hecho, muchos críticos concuerdan en subrayar que la reacción de Moore y Russell contra el idealismo (británico) se basaba «en una comprensión al menos precaria de lo que ellos mismos querían rechazar»[25], «en una confusión fundamental o una malinterpretación de la posición de Bradley»[26], el cual «es generalmente malinterpretado o desestimado sin muchos argumentos»[27], como también lo es McTaggart.

En un famoso paso de *La evolución de mi pensamiento filosófico,* por ejemplo, Russell vuelve a considerar los motivos que condicionaron su rebelión y la de Moore contra Kant y Hegel y hacia el pluralismo:

---

obras posteriores: «la crítica del conocimiento, como medio para llegar a conclusiones filosóficas, la pone de relieve Kant y es aceptada por sus seguidores. Se carga el acento sobre el espíritu como opuesto a la materia, lo que conduce al final a la afirmación de que solo existe el espíritu» (B. Russell, *Historia de la filosofía occidental*, Vol. 2, cit., p. 322. Nótese que los traductores verten *mind* por espíritu, eliminando con ello el carácter subjetivo que, en cambio, Russell parece atribuir a la doctrina kantiana).

24 Además de los trabajos mencionados en las dos notas anteriores, remito otra vez a T. Baldwin, "Moore's rejection of idealism", cit.

25 T. Rockmore, *Hegel, Idealism, and Analytic Philosophy*, cit., p. 165.

26 W.J. Mander, *British Idealism. A History*, cit., p. 106.

27 T. Baldwin, "Moore's Rejection of Idealism", cit., p. 357. Incluso el propio Bradley evidencia algunos problemas en la interpretación que Russell ofrece de su doctrina. Véase, por ejemplo, F.H. Bradley, "A discussion of some problems in connexion with Mr. Russell's doctrine", en F.H. Bradley., *Essays on Truth and Reality*, cit., pp. 293-309.

> A Moore le preocupaba más rechazar el idealismo, mientras que a mí me interesaba más rechazar el monismo. Ambos intereses estaban muy conectados, sin embargo. Estaban conectados a través de la doctrina de las relaciones, que Bradley había destilado de la filosofía de Hegel.[28]

Sin la pretensión de poder reconstruir un momento tan relevante para la historia de la filosofía en pocas líneas, ni de ofrecer una reconstrucción genética precipitada de la tradición analítica, es ciertamente importante reflexionar sobre dos puntos cruciales en el argumento que Russell desarrolla en su obra.

En primer lugar, como también la vaga definición de *idealismo* citada más arriba deja intuir, Russell no procura distinguir entre el idealismo kantiano o hegeliano y la filosofía de Bradley, sino que, al contrario, la reacción en contra de unos se convierte en la rebelión en contra de otros. El acercamiento entre las doctrinas kantianas y hegelianas es cuanto menos problemático cuando se prescinde de la lectura del idealismo post-kantiano como una *teoría del significado*—el único horizonte de sentido teorético en el que pueden armonizarse las distintas tareas exigidas a la filosofía por Kant y Hegel. Como se ha mostrado a lo largo de la presente investigación, sin embargo, el acercamiento entre Kant, Hegel y Bradley, o incluso la subsunción indiscriminada de los tres (o más) pensadores bajo la misma categoría conceptual abstracta no es simplemente discutible o problemático, sino absolutamente incorrecto. En definitiva, Russell no valora responsablemente las cuestiones teoréticas examinadas aquí.

En segundo lugar, como es notorio, Russell hace hincapié en la doctrina de las relaciones para diferenciar su propuesta filosófica del monismo idealista. Desde un punto de vista lógico, la posición bradleyana—anteriormente definida con las ideas de *impossibility of fact*, *interdependence of facts* y *consistency-theorem*—implica efectivamente una perspectiva monística que concibe el Absoluto como la totalidad de los hechos. Sin embargo, pretender que concretamente en este punto el «Bradley *hegeliano* que considera todos los elementos de lo real como los momentos de una totalidad concreta que ellos mismos enriquecen a condición de que no sean considerados de forma aislada»[29] esté siguiendo a Hegel, pone otra vez

---

[28] B. Russell, *My Philosophical Development*, tr. cast. de J. Novella Domingo, *La evolución de mi pensamiento filosófico*, Alianza, Madrid 1976, p. 55.

[29] R. Serreau, *Hegel y el hegelianismo*, cit., pp. 85-86. Cursiva mía.

de manifiesto una comprensión insuficiente de alcance teorético del idealismo hegeliano, o del idealismo bradleyano, o de ambos. La cuestión, ahora, no consiste tanto en entrar en la discusión entre relaciones internas y externas que caracteriza el debate entre Russell y Bradley.[30] Se trata, en cambio, de observar que la teoría de Bradley no es paradójica simplemente por implicar la imposibilidad de distinguir entre las relaciones y sus términos, sino más bien por reconocer *eodem tempore* la naturaleza relacional del pensamiento y su consiguiente incapacidad de expresar lo Absoluto. En este sentido, la filosofía de Bradley no propone una teoría de las relaciones en un sentido positivo, ni tampoco en un sentido hegeliano: al contrario, el excesivo *relacionalismo* de la dialéctica es justamente lo que obliga el pensador inglés a renovar el desarrollo dialéctico del concepto según un planteamiento que él mismo llega a definir herético.[31]

Si Russell evidencia que sus críticas iban dirigidas al monismo, y a Bradley en particular, mientras que Moore estaba más preocupado en criticar el idealismo, es porque no todos los sistemas de los idealistas británicos desembocan en un monismo como el de *Appearance and Reality*. Esto no significa, obviamente, que Moore no tome posición en contra de Bradley, y basta con considerar los argumentos de "The Nature of Judgment" o *Some Main Problems of Philosophy* para darse cuenta de ello.[32] Sin embargo, la mayor influencia de McTaggart sobre Moore y la esencia pluralista de su propuesta filosófica explica el motivo de esa distinción, puesto que el amor, *quell'amor ch'è palpito / dell'universo intero*, es el *deus ex machina* para salvaguardar la relación recíproca y armónica entre los *selves* que el pensamiento de por sí no es capaz de garantizar.

De todos los argumentos que Moore propone para diferenciar del idealismo

[30] Para ello, remito especialmente a W.J. Mander, *British Idealism. A History*, cit., en particular pp. 104-120; R. Wollheim, *F.H. Bradley*, cit., en particular pp. 43-126.

[31] Piénsese otra vez en el paso bradleyano citado anteriormente y según el cual todo pensamiento relacional es «un expediente, un recurso, un compromiso puramente práctico, y en cuanto tal indiscutiblemente necesario, mas, en última instancia, indefendible» (F.H. Bradley, *Appearance and Reality*, cit., p. 33). Ha sido correctamente observado que «incluso leyendo solamente el célebre capítulo de *Appearance and Reality* dedicado al análisis del "esquema relacional" no es materialmente imposible no darse cuenta de que ver en esas páginas la afirmación positiva de una posible teoría de las relaciones frente a cualquier otra, no puede ser que el fruto de superficialidad o, por lo menos, de un desacierto gravísimo» (M. Truglia, *F.H. Bradley e la genesi della filosofia analitica. Contributi per una definizione*, cit., p. 36).

[32] Véanse G.E. Moore, *Some Main Problems of Philosophy*, cit.; G.E. Moore, "The Nature of Judgment", «Mind» New Series 8, 30/1899, pp. 176-193.

la *nueva filosofía*,[33] vale la pena destacar aquello acerca de la (ir)realidad del tiempo, al que ya se han dedicado páginas importantes en la Parte 2 del primer capítulo. «Irónicamente, fue la perfectamente monstruosa reivindicación de McTaggart de que el tiempo es irreal lo que Moore defendió en su primera publicación»[34]:

> Ni el pasado, ni el presente, ni el futuro existen, si con existencia entendemos la adscripción de una Realidad completa y no meramente la existencia en cuanto Apariencia.[35]

Por su proximidad con los idealistas, este argumento, incluso según las reconstrucciones históricas más recientes como la de Baldwin y Griffin, es el emblema de las tendencias neohegelianas del filósofo inglés, al menos hasta su redención, atestiguada por la publicación en los años 1897 y 1898 de los ensayos "The Metaphysical Basis for Ethics" y "Freedom".[36] Se ha observado, sin embargo, que Kant y Hegel no proponen una filosofía sin tiempo, o al menos no lo hacen según los términos evidenciados por Bosanquet, Bradley y McTaggart.

El punto fundamental de la cuestión es que Moore rectifica este pecado juvenil solo parcialmente, volviendo a cometer el mismo error a la hora de reconsiderar su relación con el idealismo. En su discusión de la primera antinomia de la razón pura, Moore sigue manteniendo válido el presupuesto de que los argumentos de Kant sirven «para probar que los objetos materiales no pueden existir» o, dicho de otra forma, que «nada en absoluto existe en el tiempo» porque «el tiempo es una mera forma en la que las cosas nos aparecen». Según ese mismo análisis, Hegel habría utilizado argumentos del mismo tipo para sugerir que «algunas proposiciones comunes, en las que aseveramos que las cosas tienen ciertas propiedades, son al menos parcialmente falsas»[37]. La falta de una correcta evaluación del significado de filosofía trascendental es evidente y es imposible no reconocer el

---

33 Es el propio Russell quien habla del nacimiento de una *new philosophy* con la publicación de "The Nature of Judgment" por parte de Moore.

34 N. Griffin, "Russell and Moore's Revolt Against British Idealism", cit., p. 393.

35 B. Bosanquet; S.H. Hodgson; G.E. Moore, "In What Sense, If Any, Do Past and Future Time Exist?", cit., p. 240.

36 Véase T. Baldwin, "Moore's Rejection of Idealism", cit.

37 G.E. Moore, *Some Main Problems of Philosophy*, cit., p. 164, p. 171, p.170 y p. 173. Véase también G.E. Moore, "Kant's Idealism", «Proceedings of the Aristotelian Society» New Series 4, 1903-1904, pp. 127-140.

“achatamiento bidimensional” de la dialéctica típico de McTaggart. Es McTaggart justamente el objetivo de estas consideraciones críticas, ya que en la base del rechazo de toda filosofía sin tiempo se halla la idea de que nada puede definirse relevante desde un punto de vista práctico si no lleva a resultados positivos *en el futuro*.

En el Capítulo 1 se ha mostrado que la negación de la realidad del tiempo propuesta por los idealistas británicos depende de una premisa mayor oculta, que sirve también de resultado: la *intemporalidad de la realidad*. Este paralogismo es utilizado para garantizarse la posibilidad de admitir una dimensión armónica y absolutamente buena, lo Absoluto. Moore reconoce este punto y asevera que los puntos principales de la ética de McTaggart son esencialmente falsos porque se basan en la conclusión de que «la sola realidad es intemporal»[38]. Sin embargo, como en el caso de la prueba de la multiplicación de Fichte, Moore no se da cuenta de que la validez de sus argumentos se ha producido mediante dos o más *deducciones incorrectas*, pues en ningún caso rechazar el idealismo de McTaggart obliga a renunciar a Kant o Hegel.

—

La esperanza es que el análisis propuesto aquí, tomado en su conjunto, pueda aportar elementos originales, aunque sea indirectamente, para proponer de nuevo o comprender de forma mejor la *parting of the ways*. Si así fuera, esta contribución podría representar un primer punto de partida para una reconstrucción razonada de una pequeña (pero muy significativa) parte de la historia de la filosofía. Se trataría, además, de un motivo adicional para reconocer que la discusión de las nociones de *forma* y *contenido* es una cuestión fundamental para recorrer con paso más firme el camino lleno de trampas que lleva del idealismo alemán al *idealismo británico*.

[38] G.E. Moore, “Mr. McTaggart's Ethics”, «International Journal of Ethics» 13, 3/1903, pp. 341-370.

CONCLUSIONES

I – RESULTADOS DE LA INVESTIGACIÓN

Observaba sabiamente Ortega y Gasset que «en filosofía no suele ser la vía recta el camino más corto»[1], y es con este espíritu que se ha llevado a cabo el presente recorrido teorético. La *vía recta* que une la historia del idealismo alemán y la historia del pensamiento en el Reino Unido tiene sin duda los méritos de poner en evidencia las relaciones entre los pensadores de los dos lados del canal de la Mancha, y de destacar la incuestionable influencia de unos sobre otros. La interpretación de Muirhead esbozada en el Capítulo 1, cuyo lema, en palabras del propio pensador escocés, no debería ser *back to Kant*, sino *back to Plato*,[2] puede ser contrastada solo a raíz de consideraciones históricas de este tipo.

De la misma manera, aunque ciertamente no pierden importancia, los planteamientos que tienden a reconstruir el estadio idealista en el Reino Unido haciendo hincapié en los elementos de continuidad con la tradición anterior descuidan factores fundamentales que, en cambio, numerosos elementos históricos y culturales parecen demostrar.[3] Sin remarcar de manera decidida esa raya trazada en la historia del pensamiento idealista, muchas de las cuestiones analizadas en este trabajo resultarían poco claras y, quizá, desconectados de la vivacidad metafísica

---

1 J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, Revista de Occidente, Madrid 1960, p. 40.

2 Véase J.H. Muirhead, *The Platonic Tradition in the Anglo-Saxon Philosophy*, cit., en particular pp. 413-441.

3 Pienso en las referencias más o menos explícitas a la doctrina tomista de la predicación y de la abstracción que, según algunos críticos, caracterizan, por ejemplo, la doctrina de Bradley. Al respecto, creo que podrían valer consideraciones parecidas a las que se acaban de mencionar acerca de Muirhead. A lo largo de la presente investigación, se han mencionado, por ejemplo, las siguientes cuestiones: la crisis de la fe durante la *Victorian Age*; la reacción a la Ilustración francesa; la oposición al positivismo, al materialismo y al cientificismo; la crítica al utilitarismo moral y político; la rápida difusión de las ideas kantianas en importantes revistas británicas; los contactos directos entre los pensadores de ambos lados del canal de la Mancha (además de lo que se ha comentado anteriormente, piénsese también que Wordsworth y Coleridge se encontraban en Jena en 1798, cuando el *Atheismusstreit* todavía no había puesto en peligro la cátedra de Fichte, y que Robinson e Winkelmann se prodigaban en el estudio de Spinoza inspirados por el interés hacia Schelling). Véase, por ejemplo, D. Sacchi, "Introduzione" a F.H. Bradley, *Apparenza e Realtà*, cit.

que caracteriza la filosofía británica del siglo XIX.

Sin embargo, los resultados de la presente investigación demuestran que, aunque es importante poner en evidencia el papel fundamental de la filosofía alemana en la formación, la evolución e incluso el fin del idealismo británico desde un punto de vista histórico, es imposible comprender y evaluar la esencia y el legado del mismo idealismo británico sin entrar en la *cosa misma*. Si los argumentos filosóficos en apoyo de esta tesis no fueran suficientes, prueba indirecta de ella son los numerosos textos críticos que, aún al día de hoy, insisten recorriendo la *vía más recta* y sosteniendo el carácter neohegeliano o incluso neokantiano de los idealistas británicos. Solo a la luz de una evaluación puramente teorética, por tanto, es posible llevar a cabo esa tarea.

Tal y como se ha anunciado en la Introducción y se ha mostrado en el Capítulo 3, el carácter novedoso del análisis propuesto aquí consiste en centrarse en el *problema del idealismo británico* asumiendo su existencia y mirando a ello solamente desde una perspectiva filosófica, con la firme convicción de que tanto las fuentes directas como las indirectas son pruebas de su presencia.

El *camino más corto* para tratar ese problema, por tanto, no atraviesa la contingencia de la historia y no conecta simplemente el punto de partida con el punto de llegada, sino que avanza en el terreno fértil del análisis, que no conoce direcciones a priori, y que puede incluso retorcerse y volver atrás.

Como ya se ha comentado, la decisión de recorrer este camino retorcido, pero finalmente *más corto*, depende de tres cuestiones fundamentales: (1) comprender y dilucidar la historia del idealismo británico desde un punto de vista teorético, para poder así (2) evaluar y reconsiderar las perspectivas abarcadas por la crítica contemporánea, con el fin de (3) mostrar algunas de las consecuencias que, más o menos directamente, dependen de interpretaciones no exhaustivas, como en el caso de la filosofía analítica. En el contexto de la presente investigación, por tanto, *entrar en la cosa misma* ha significado mirar al idealismo británico avanzando exclusivamente por conceptos siguiendo la pista de los significados de *forma* y *contenido*: esto ha permitido desenmascarar importantes problemas interpretativos.

Independientemente de los resultados logrados por cada uno de sus intérpretes, (1) las formas peculiares de filosofía idealista que se han discutido demuestran de

manera inequívoca una tendencia común, que encuentra su origen en las doctrinas de Kant y Hegel. Como se ha comentado en varias ocasiones, esta tendencia puede resumirse con la idea de que Hegel ha llevado el proyecto kantiano a su cumplimiento, y se trataría ciertamente de un razonamiento correcto si se mirase a ello desde un punto de vista esencialmente hegeliano. Sin embargo, mientras Hegel se ha subido a la escalera de Kant elevando el discurso crítico hasta un nivel incluso *más alto* ("meta-trascendental"), los argumentos propuestos por los pensadores británicos no logran en ningún momento el mismo estatuto metafísico. La imagen del círculo vicioso utilizada en el Capítulo 1 explica el sentido de estas afirmaciones. Vistas así, las pretensiones de unas filosofías que entienden buscar en lo Absoluto la respuesta a la pregunta acerca del carácter último de la realidad, sufren un importante redimensionamiento en la historia de la filosofía.

En el punto de enfoque, sin embargo, se encuentra más bien otra cuestión: independientemente de la orientación de los sistemas discutidos, es decir, pese a las intenciones apologéticas o críticas hacia Kant o Hegel, y si las consideraciones llevadas a cabo en este trabajo acerca de las nociones de *forma* y *contenido* son correctas, las doctrinas de Bradley, Bosanquet, McTaggart, Seth y Stirling no comparten con el idealismo post-kantiano alemán el mismo sistema semiótico. Las preguntas planteadas y las soluciones propuestas no pueden definirse ni a través del lenguaje kantiano, ni tampoco a través del hegeliano.

Cuando el idealismo británico recibe por parte de la crítica la incómoda calificación de neohegeliano, sufre así un forzamiento injustificado que ha de ser puesto en evidencia y corregido (2). Muchos de los textos críticos citados a lo largo del texto, así como las observaciones llevadas a cabo en el Capítulo 3, muestran que esta tendencia hermenéutica es transversal y diacrónica, no pudiendo en efecto ser limitada a una época, a un pensador, o a una Escuela filosófica en concreto. Incumbe ciertamente a otro tribunal establecer si todas esas obras plantean interpretaciones incorrectas, o si más simplemente se fijan en otras cuestiones—de modo que *los árboles no les dejan ver el bosque*: el presente trabajo se limita a ponerlas en duda y a ofrecer una alternativa, con la convicción de poder también contribuir en aclarar otros problemas filosóficos.

El más relevante de ellos (3), sin duda, concierne a los padres de la filosofía

analítica, detractores del *idealismo*: sí, pero ¿de qué idealismo? La distancia lógica y metafísica entre los pensadores británicos y alemanes obliga a pensar que refutando los argumentos de unos no se acaba con los otros, y viceversa. Las breves consideraciones acerca de la reacción anti-idealista de Moore y Russell deberían por lo menos poner en guardia frente a las simplificaciones apresuradas que, lamentablemente, caracterizan algunas de aquellas reflexiones filosóficas.

Obviamente, los argumentos propuestos aquí no son suficientes para escribir una nueva historia del comienzo de la filosofía analítica; pero, gracias también a los análisis propuestos en otros estudios, sí que pueden contribuir a ampliar el horizonte de sentido que la propia filosofía analítica debería abarcar, o al menos requerir que considere ampliarlo. Como se ha observado en el Capítulo 3, el interés para la filosofía hegeliana y para la filosofía idealista británica está poco a poco reviviendo en ámbitos no precisamente historicistas y más afines a investigaciones analíticas. Este fenómeno puede ciertamente interpretarse como una señal indirecta de la importancia de esa ampliación y de la necesidad de renunciar a etiquetas poco claras, sobre todo cuando se considera la reticencia general hacia los *enemigos del análisis*.

Sin embargo, la idea de una efectiva distinción y división entre la filosofía continental y analítica es todavía muy difundida: en realidad, el menos en el contexto de habla inglesa, la *parting of the ways* no es tan definida. En efecto, el error interpretativo que se ha discutido en estas páginas demuestra que en la base de tal división se halla una elección filosófica poco clara y justificada de forma insuficiente.

—

Aunque ciertamente hay que reconocer renovado interés hacia el idealismo británico, ninguna teoría filosófica acerca de ello puede encubrir su eclipse. La fragilidad de los argumentos que se han considerado en el presente trabajo, sin embargo, no puede explicar por sí sola todas las razones de la desaparición del movimiento: en el fondo, ¿qué filosofía es perfecta? Para explicar ese declive existen seguramente razones históricas y políticas, como la crisis de la primera

guerra mundial.[4] Sin duda, la *condena sin juicio* de sus primeros detractores, movidos por sospechas radicales hacia el idealismo en general, es un elemento fundamental. Sin embargo, pese a su importancia para la filosofía del siglo XX, es sensato pensar que, después del *parricidio* de Hegel, la nueva filosofía podría haberse simplemente encaminado hacia otros territorios especulativos, sin que ello implicase la necesaria disolución del idealismo.

Antes de concluir, se intentará discutir otro motivo de reflexión. Contrariamente a lo que afirma Pucelle, el idealismo absoluto *ne meurt pas en beauté*: mientras las filosofías realistas y pragmatistas «se modelaban en la ciencia» y «se comprometían con ella en todos los niveles, desarrollando una visión del mundo que se conformaba bien con sus últimos resultados», «los idealistas fracasaron en comprometerse con este proceso, y como resultado fueron dejados atrás»[5].

Si se enlazan estas afirmaciones de Mander con el *problema de la ciencia* en la metafísica hegeliana esbozado en el Capítulo 2, quizá pueda finalmente encontrarse un lugar donde el idealismo británico y la filosofía hegeliana llegan a compartir un horizonte común. El punto de vista absoluto de Hegel implica la *no-enmendabilidad* de la filosofía, puesto que *la ciencia es la cosa misma*: lo que confiere conexión inmanente y necesidad al sistema es justamente la identidad entre la *forma* y el *contenido*. Las críticas científicas al sistema hegeliano avanzadas por Fries y Herbart explican el sentido de estas consideraciones: además, no es fortuito si se ha especulado sobre el concepto de *fin de la historia* justamente a raíz de la filosofía hegeliana.

Como se ha visto, ninguno de los idealistas británicos se reconoce en las asunciones metodológicas de Hegel. Pero, como en el caso de Hegel, sus propuestas filosóficas son incapaces de comprender la variedad de lo finito sin apelar a su resolución o transmutación en lo infinito. En términos más concretos, esto implica la imposibilidad *material* y *formal* de abrirse al progreso de la ciencia: no solo porque las ciencias particulares tienen un papel absolutamente marginal dentro de

4 Véase P. Robbins*, British Hegelians 1875-1925*, cit., en particular pp. 102-109.

5 W.J. Mander, *British Idealism. A History*, cit., p. 547 y p. 551. Véase J. Pucelle, *L'idéalisme en Angleterre de Coleridge à Bradley*, cit.

sus sistemas (imposibilidad material), sino también porque la esencia del pensamiento impide la comprensión del mundo.[6] Al fin y al cabo, solo en el terreno metafísico se desvela la distinción entre apariencia y realidad, lo que implica que los saberes particulares no se elevan en ningún momento a su nivel gnoseológico, del mismo modo que sus objetos no dejan de estar subordinados a lo Absoluto (imposibilidad formal):

> El objetivo de la ciencia natural no consiste absolutamente en la determinación de la verdad última, y su ámbito no se extiende más allá de los fenómenos [*phenomena*]. Las ideas con las que opera no están concebidas para exponer el verdadero carácter de la realidad. Por lo tanto, someter estas ideas a críticas metafísicas o, al contrario, oponerlas a la metafísica, significa malentender su finalidad y su relevancia [...]. En tanto que la ciencia se mantenga dentro de la esfera de los fenómenos y de las leyes de su existencia, la metafísica no tiene derecho a ninguna palabra crítica. La crítica empieza cuando lo que es relativo—las meras formas de la apariencia—es presentado, conscientemente o no, como algo más.[7]

Lo que *prima facie* podría sugerir una referencia al veto kantiano de la imposibilidad de superar los confines entre las ciencias depende en verdad de la pretensión, derivada del hegelismo, de considerar lo *verdadero* como el *todo*, y de la aspiración de definir lo que pertenece a la existencia en cuanto totalidad:

> La filosofía se ocupa esencialmente de lo concreto y del todo [*whole*], la ciencia trata esencialmente de lo abstracto y de la parte. Se podría entonces afirmar [...] que la ciencia se ocupa de existencia experimentada indirectamente. "Mata para analizar minuciosamente". La imputación [...] es el simple reconocimiento de las funciones de la ciencia y de su rango en un sistema lógico.[8]

En otros términos: dentro del marco conceptual de sus sistemas metafísicos,

---

6 Se ha señalado y discutido que lo Absoluto es incognoscible. Aunque los idealistas británicos intentan ofrecer una descripción positiva de ello (el principio de no-contradiccion, la transmutación armónica de los entes finitos, el amor), la preguntas acerca de cómo y por qué el finito se resuelve en lo infinito, y de qué relación entre lo Absoluto y sus apariencias, queda sin respuestas.

7 F.H. Bradley, *Appearance and Reality*, cit., p. 283 y p. 285. De forma parecida, McTaggart afirma, por ejemplo, que «los objetos de la ciencia física tienen dimensiones en el tiempo y en el espacio» (J.E. McTaggart, *The Nature of Existence*, Vol. 1, cit., p. 185): como se ha recordado, según sus asunciones, el tiempo no es real, lo cual implica también un hiato entre saberes particulares y metafísica.

8 B. Bosanquet, *The Principle of Individuality and Value*, cit., pp. 33-34. Vuelve a aparecer el caso del *concrete universal*.

los idealistas podrían integrar el progreso científico solo en cuanto los contenidos de la ciencia no pueden ni deben inmiscuirse en los problemas de la filosofía, hallándose en niveles abstractivos, cognoscitivos y ontológicos más ínfimos. Al fin y al cabo, solo renunciando a sus vanagloriosas pretensiones—un claro legado hegeliano—los idealistas británicos habrían podido reconciliar la filosofía con otras disciplinas y adecuarse al progreso científico. Sin embargo, el círculo vicioso denunciado en el primer capítulo y destacado a lo largo del análisis ha ciertamente obstaculizado e imposibilitado reflexiones más profundas acerca de la filosofía de Kant y, con ellas, de su postura frente al *problema de la ciencia*. El carácter finito de la doctrina kantiana y el veto impuesto a todas las ciencias, que Hegel trata de superar, garantiza justamente una más prudente repartición de *honores* y *obligaciones*: transformando el procedimiento de la metafísica «de acuerdo con el ejemplo de los geómetras y los físicos»[9], la filosofía trascendental reconoce y admite la posibilidad—o, mejor dicho, la necesidad—de una interacción entre las ciencias y la filosofía que deja la puerta abierta para continuas influencias mutuas.

Usando una metáfora de Jünger, si el progreso científico es una nave que se mueve a una velocidad cada vez mayor, los pensadores británicos se quedan en la orilla, convencidos de encontrarse en el *territorio de la verdad—un nombre atractivo*—sin preguntarse con qué títulos poseen este mismo territorio y creyendo haberlo descubierto con sus propios medios.

A falta de ese compromiso con la ciencia, obviamente, «la nave continuará su viaje también más allá de las catástrofes»[10], ratificando el declive del idealismo británico y el epílogo infructuoso del estadio de las filosofías de lo Absoluto.

II – *BACK TO KANT?*

Los resultados que se acaban de resumir llevan así a unas consideraciones finales. La importancia de reexaminar los sistemas metafísicos desarrollados en el Reino Unido durante la época idealista considerada en esta investigación depende de una precisa interpretación de la filosofía kantiana. La decisión de considerar el

---

9 I. Kant, KrV, BXXII (23). Véase también la nota de Kant en BXIX (21).

10 E. Jünger, *Der Waldgang*, tr. cast. de A. Sánchez Pascual, *La emboscadura*, Tusquets, Barcelona 1988, p. 132.

kantismo en particular (y el idealismo en general) desde una perspectiva neo-kantiana, que se viene anunciando desde la Introducción, encuentra por tanto su completa justificación. Prescindiendo de una lectura del criticismo basada en los principios típicos de esa postura filosófica, dificilmente las diferencias y los errores de los filósofos británicos podrían salir a la luz.

En efecto, como se ha comentado anteriormente, la pretensión de este trabajo consistía en mostrar la necesidad de un cambio metodológico en la discusión del idealismo británico. Sin la introducción de ese cambio, el análisis teorético requerido para su interpretación encontraría su límite en la reflexión extrínseca acerca de la filosofía de Kant, o de Hegel. El amplio *excursus* que ocupa la primera parte del Capítulo 1, pues, permite justamente desarrollar la reflexión desde Kant hasta Stirling, Seth, Bradley, Bosanquet y McTaggart a través de las nociones de *forma* y *contenido*, y sin solución de continuidad. En este sentido, la presente investigación acerca del idealismo británico, que empieza con Kant, acaba manifestando y reivindicando la necesidad de *volver a Kant*, y de oponerse enérgicamente a toda lectura dualista, realista, o psicologista de su filosofía.

Sin afirmar hegelianamente que *el resultado es lo mismo que el principio*—sería pretender demasiado—, es importante al menos reconocer que incluso estas páginas dedicadas a la filosofía idealista en el Reino Unido desprenden un tajante *Back to Kant*! Han demostrado, en efecto, que, una vez se ha encarrilado la revolución de la manera de pensar, *toda posición especulativa posterior al criticismo nacida con el intento de fundamentar y defender un punto de vista cualquiera concerniente a la relación entre pensamiento y ser, no puede prescindir de una comparación más o menos directa con la filosofía kantiana*. En otras palabras: *solo queda el camino crítico*. Ciertamente, se trata de una vía larga y compleja. Sin embargo, las insidias que la vuelven accidentada dependen de la propia razón humana, «arrastrada por una tendencia de su naturaleza a rebasar su uso empírico y a aventurarse en un uso puro, mediante simples ideas, más allá de los últimos límites de todo conocimiento»[11]:

nil mortalibus ardui est:
coelum ipsum petimus stultitia.

[11] I. Kant, KrV, A797/B825 (625).

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES

I – IDEALISMO BRITÁNICO

B. Bosanquet, *A History of Æsthetic*, Reprinted by arrangement with The MacMillan Company, Meridian, New York 1957.

B. Bosanquet, "Appearances and the Absolute", «The Philosophical Review» 29, 6/1920, pp. 571-574.

B. Bosanquet, "Idealism and the Reality of Time", «Mind» New Series 23, 89/1914, pp. 91-95.

B. Bosanquet, *Knowledge and Reality*, Swan Sonnenschein & Co., London 1892.

B. Bosanquet, "Logic as the Science of Knowledge", en A. Seth Pringle-Pattison; R.B. Haldane (eds.), *Essays in Philosophical Criticism*, Preface by E. Caird, Facsimile Publisher, Dehli 2015 (impresión anastática de Id., *Essays in Philosophical Criticism*, Longmans, Green and Co., London 1883), pp. 67-101.

B. Bosanquet, *Logic or The Morphology of Knowledge*, 2 Vols, Clarendon Press, Oxford 1911.

B. Bosanquet, *The Distinction between Mind and Its Objects*, Thoemmes, Bristol 1990 (reprint of the 1913 Edition).

B. Bosanquet, *The Essentials of Logic, being Ten Lectures on Judgment and Inference*, MacMillan, London-New York 1906.

B. Bosanquet, "The Evolution of Religion", «International Journal of Ethics» 5, 4/1895, pp. 432-444.

B. Bosanquet, *The Principle of Individuality and Value*, MacMillan and Co., London 1912.

B. Bosanquet; S.H. Hodgson; G.E. Moore, "In What Sense, If Any, Do Past and Future Time Exist?", «Mind» New Series 6, 22/1897, pp. 228-240.

F.H. Bradley, *Appearance and Reality: A Metaphysical Essay*, Elibron Classics, 2005 (impresión anastática de F.H. Bradley, *Appearance and Reality: A Metaphysical Essay*, Swan Sonnenschein & Co., London 1893).

F.H. Bradley, *Appearance and Reality: A Metaphysical Essay*, tr. cast. y notas de J. Rivano, *Apariencia y realidad: ensayo metafísico*, 2 Vols., Ediciones de la Universidad de Chile, Santiago de Chile 1961.

F.H. Bradley, *Appearance and Reality: A Metaphysical Essay*, tr. it. de D. Sacchi, *Apparenza e Realtà*, Rusconi, Milano 1984.

F.H. Bradley, *Essays on Truth and Reality*, Kessinger Publishing, Whitefish 2010 (impresión anastática de F.H. Bradley, *Essays on Truth and Reality*, Clarendon Press, Oxford 1914).

F.H. Bradley, *Ethical Studies*, Second Edition Revised, Introduction of R. Wollheim, Clarendon Press, Oxford 1961.

F.H. Bradley, *The Principles of Logic*, Second edition revised with commentary and Terminal Essays, 2 Vols., edited by H. Milford, Oxford University Press, London 1950.

E. Caird, "Preface", a A. Seth Pringle-Pattison; R.B. Haldane (eds.), *Essays in Philosophical Criticism*, Preface by E. Caird, Facsimile Publisher, Dehli 2015 (impresión anastática de Id., *Essays in Philosophical Criticism*, Longmans, Green and Co., London 1883), pp. 1-7.

J.S. Haldane; M.A. Haldane, "The Relation of Philosophy to Science", en A. Seth Pringle-Pattison; R.B. Haldane (eds.), *Essays in Philosophical Criticism*, Preface by E. Caird, Facsimile Publisher, Dehli 2015 (impresión anastática de Id., *Essays in Philosophical Criticism*, Longmans, Green and Co., London 1883), pp. 41-66.

J.E. McTaggart, *A Commentary on Hegel's Logic*, Cambridge University Press, Cambridge-London-Glasgow-Leipzig-New York-Bombay 1910.

J.E. McTaggart, "An Ontological Idealism", en J.H. Muirhead (ed.), *Contemporary British Philosophy. Personal Statements*, First Series, Routledge, London 2002, pp. 249-269.

J.E. McTaggart, *Studies in Hegelian Cosmology*, Cambridge University Press, Cambridge 1918.

J.E. McTaggart, *Studies in the Hegelian Dialectic*, Cambridge University Press, Cambridge-London-Glasgow-Leipzig-New York-Bombay 1896.

J.E. McTaggart, "The Changes of Method in Hegel's Dialectic", «Mind» New Series 1, 1/1892, pp. 56-71 y «Mind» New Series 1, 2/1892, pp. 188-205.

J.E. McTaggart, *The Nature of Existence*, Vol. 1, Cambridge University Press, Cambridge 1921 y Vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge 1927.

J.E. McTaggart, "The Relation of Time and Eternity", «Mind» New Series 18, 71/1909, pp. 343-362.

J.E. McTaggart, "The Unreality of Time", «Mind» New Series 17, 68/1908, pp. 457-474.

J.E. McTaggart, "Time and the Hegelian Dialectic", «Mind» New Series 2, 8/1893, pp. 450-504 y «Mind» New Series 3, 10/1894, pp. 190-207.

A. Seth, "Philosophy as Criticism of Categories", en A. Seth Pringle-Pattison; R.B. Haldane (eds.), *Essays in Philosophical Criticism*, Preface by E. Caird, Facsimile Publisher, Dehli 2015 (impresión anastática de Id., *Essays in Philosophical Criticism*, Longmans, Green and Co., London 1883), pp. 8-40.

D.G. Ritchie, *Darwin and Hegel with Other Philosophical Studies*, MacMillan, London-New York 1893.

A. Seth, *Hegelianism and Personality*, Blackwood and Sons, Edinburgh-London 1887.

A. Seth, *The Development from Kant to Hegel*, Williams and Norgate, Edinburgh 1882.

A. Seth Pringle-Pattison, *Man's Place in Cosmos and Other Essays*, Blackwood and Sons, Edinburgh-London 1897.

A. Seth Pringle-Pattison; R.B. Haldane (eds.), *Essays in Philosophical Criticism*, Preface by E. Caird, Facsimile Publisher, Dehli 2015 (impresión anastática de Id., *Essays in Philosophical Criticism*, Longmans, Green and Co., London 1883).

J.H. Stirling, “Criticism of Kant's Main Principles”, «The Journal of Speculative Philosophy» 14, 3/1880, pp. 257-285 y «The Journal of Speculative Philosophy» 14, 4/1880, pp. 353-376.

J.H. Stirling, “Kant has not answered Hume”, «Mind» 9, 36/1884, pp. 531-547 y «Mind» 10, 37/1885, pp. 45-72.

J.H. Stirling, *The Secret of Hegel. Being the Hegelian System in Origin, Principle, Form and Matter*, new. ed. carefully revised, Simpkin, London 1898.

II – Otras

Aristóteles, *Metafísica*, en M. Candel (ed.), *Protréptico, Metafísica, Física, Acerca del alma*, tr. cast. de T. Calvo Martínez, Gredos, Madrid 2011, pp. 67-468.

F.E. Beneke, *Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit. Eine Jubeldenkschrift auf die Kritik der reinen Vernunft*, Mittler Verlag, Berlin-Posen-Bromberg 1832.

G. Berkeley, *A Treatise concerning The Principles of Human Knowledge*, en A.A. Luce; T.E. Jessop (eds.), *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*, Bibliotheca Britannica Philosophica, edited by, Nelson, Nendeln 1979, Volume Two, pp. 1-113.

R. Descartes, *Le discours de la méthode*, en R. Descartes, *Œuvres philosophiques*, Garnier, Paris 1963, Tome I, pp. 549-650

R. Descartes, *Les Méditations*, en R. Descartes, *Œuvres philosophiques*, Garnier, Paris 1963, Tome II, pp. 375-861.

J.G. Fichte, *Introduccions a la doctrina de la ciència,* tr. cat. i edició a cura de S. Turró i R. Coletas, Edicions 62, Barcelona 2004.

J.F. Fries, “Nichtigkeit der Hegelschen Dialektik”, en J.F. Fries, *Sämtlichen Schriften*, nach den Ausgaben letzter Hand zusammengestellt, eingeleitet und mit einem Fries-Lexikon versehen von G. König und L. Geldsetzer, Scientia, Aalen 1982-ss, XXIV, pp. 758-781.

N. Hartmann, *Zum Problem der Realitätsgegebenheit*, Pan, Berlin 1931.

M. Heidegger, *Hegels Begriff der Erfahrung*, en M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Unveränderter Text mit Randbemerkungen des Autors aus den Handexemplaren, Herausgegeben von F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977, Band 5: *Holzwege*, pp. 115-208.

J.F. Herbart, *Allgemeine Metaphysik,* en J.F. Herbart, *Sämtliche Werke. In chronologischer Reihenfolge*, hrsg. von K. Kehrbach und O. Flügel, Neudruck der Ausgabe Langensanza 1893, Scientia, Aalen 1964-ss, VIII.

J.F. Herbart, *Hauptpunkte der Metaphysik*, en J.F. Herbart, *Sämtliche Werke. In chronologischer Reihenfolge*, hrsg. von K. Kehrbach und O. Flügel, Neudruck der Ausgabe Langensanza 1893, Scientia, Aalen 1964-ss, II, pp. 175-226.

J.F. Herbart, “Rezension von G.W.F. Hegel, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*”, en J.F. Herbart, *Sämtliche Werke. In chronologischer Reihenfolge*, hrsg. von K. Kehrbach und O. Flügel, Neudruck der Ausgabe Langensanza 1893, Scientia, Aalen 1964-ss, XIII, pp. 198-216.

F.H. Jacobi, *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch,* en F.H. Jacobi, *Werke*, Herausgegeben von F. Roth und F. Köppen, 7 Bände, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1968, Band 2, pp. 2-310.

G.W. Leibniz, *Discours de métaphysique*, tr. cast. de J. Marías, *Discurso de metafísica*, Alianza, Madrid 1994.

G.W. Leibniz, *Monadologie*, tr. cast. de J. Velarde, *Monadología*, Pentalfa Ediciones, Oviedo 1981.

G.E. Moore, "Mr. McTaggart's Ethics", «International Journal of Ethics» 13, 3/1903, pp. 341-370.

G.E. Moore, *Some Main Problems of Philosophy*, Allen & Unwin, London-New York 1965.

G.E. Moore, "The Nature of Judgement", «Mind» New Series 8, 30/1899, pp. 176-193.

G.E. Moore, "The Refutation of Idealism", «Mind» New Series 12, 48/1903, pp. 433-453.

W.V.O. Quine, *From a logical point of view: 9 logico-philosophical essays*, Harvard University Press, 1980.

W.V.O. Quine, *Ontological Relativity and other Essays*, Columbia University Press, New York 1969.

W.V.O. Quine, *Word and Object*, MIT University Press, Cambridge 1960.

B. Russell, *A History of Western Philosophy*, tr. cast. de J. Gómez de la Serna; A Dorta, Historia de la filosofía occidental, 2 Vols., Espasa Calpe, Madrid 2003.

B. Russell, "Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description", «Proceedings of the Aristotelian Society» New Series 11, 1910-1911, pp. 108-128.

B. Russell, *My Philosophical Development*, tr. cast. de J. Novella Domingo, *La evolución de mi pensamiento filosófico*, Alianza, Madrid 1976.

B. Russell, *The Problems of Philosophy*, tr. cast. de J. Xirau, *Los problemas de la filosofía*, Editorial Labor, Barcelona 1994.

B. Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, tr. cast, Introducción y notas de V. Peña, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Alianza, 2006.

L. Wittgenstein, *Tractatus logicus-philosophicus*, tr. cast. de J. Muñoz; I. Reguera, *Tractatus logicus-philosophicus*, Alianza, Madrid 1997.

ESTUDIOS CRÍTICOS

B. Accarino, "Un popolo di diavoli: coesistenza, convivenza e satanologia", en A. Trucchio (ed.), *Cartografie di guerra. Le ragioni della convivenza a partire da Kant*, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. 9-23.

A. Acerbi, "Fichte e Jacobi interpreti dell'«Io penso» di Kant. Autocoscienza, esistenza, persona", en A. Bertinetto (ed.), *Leggere Fichte*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 2009, pp. 269-297.

H. Allison, "Kant's Transcendental Idealism", en G. Bird (ed.), *A Companion to Kant*, Blackwell Publishing Ltd. Malden-Oxford-Victoria 2006, pp. 111-124.

G. Amengual Coll, “Filosofía de la historia como teodicea”, en M. Álvarez Gómez; M. Paredes Martín (eds.), *Derecho, historia y religión. Interpretaciones sobre la filosofía del derecho de Hegel*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2013, pp. 35-56.

K. Ameriks, “Hegel and Idealism”, «The Monist» 74, 3/1991.

T. Baldwin, “Moore’s Rejection of Idealism”, en R. Rorty; J.B. Schneewind; Q. Skinner (eds.), *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge-New York-Melbourne 1984, pp. 357-374.

T. Baldwin, “The Identity Theory of Truth”, «Mind» New Series 100, 1/1991, pp. 35-52.

M. Beaney, “What is Analytic Philosophy”, en M. Beaney (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Analytic Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2013, pp. 3-29.

G. Bedell, “Bradley's Monistic Idealism”, «The Thomist: A Speculative Quarterly Review» 34, 4/1970, pp. 568-583.

F. Beiser, “The Enlightenment and Idealism”, en K. Ameriks (ed.), *The Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge University Press, Cambridge-New York-Melbourne-Madrid-Cape Town 2005, pp. 18-36.

G. Bertolotti, *Le stagioni dell’assoluto: saggio su Bradley*, La Nuova Italia, Firenze 1995.

S. Blackburn, “Absolute Idealism”, en S. Blackburn, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1994, p. 2.

S. Blackburn, “Hegelianism”, en S. Blackburn, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1994, p. 169.

J. Bourgeois, “Hegel ou la métaphysique réformée”, en J.F. Kervégan; B. Mabille (eds.), *Hegel au présent. Une relève de la métaphysique?*, CNRS Éditions, Paris 2012, pp. 25-36.

J. Bradley, “Hegel in Britain: A brief History of British Commentary and Attitudes”, «The Heythrop Journal» 20, 1/1979, pp. 1-24.

K. Brinkmann, *Idealism Without Limits: Hegel and the Problem of Objectivity*, Springer, Dordrecht-Heidelberg-London-New York 2011.

G. Buchdal, “Conceptual Analysis and Scientific Theory in Hegel’s Philosophy of Nature (With Special Reference to Hegel’s Optics)”, en R.S. Cohen; M.W. Wartofsky (eds.), *Hegel and the Sciences*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Boston-Lancaster 1984, pp. 13-36.

J.W. Burbidge, “Hegel’s Conception of Logic”, en F.C. Beiser (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge-New York-Melbourne 1996, pp. 86-101.

S. Candlish, “The Truth About F.H. Bradley”, «Mind» New Series 98, 391/1989), pp. 331-348.

M. Carbó i Ribugent, “Henry Crabb Robinson i el context filosòfic de la primera importació de Kant a Anglaterra”, «Anuari de la Societat Catalana de Filosofia», 19, 2008, pp. 35-56.

M. Cardani, “F.H. Bradley: ¿un espinosista hegeliano?”, «Studia Hegeliana» 2, 2016, pp. 53-68.

M. Cardani, “La copia in gesso di un uomo vivente. *Perché, di nuovo, Kant?*”, «Humanitas» 71, 3/2016, pp. 438-451.

M. Cardani, "*Nullità della dialettica hegeliana*. L'eresia ortodossa di F.H. Bradley", en I. Pozzoni (ed.), *Frammenti di filosofia contemporanea I*, Limina Mentis, Villasanta 2012, pp. 13-34.

M. Cardani, "Per una ricostruzione storico-teoretica dell'idealismo britannico", «Humanitas» 69, 1/2014, pp. 172-181.

M. Cardani, "Por un puñado de… táleros. Existencia y contenido empírico en F. H. Bradley", «Comprendre: Revista catalana de filosofia» 16, 2/2014, pp. 51-70.

E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosphie und Wissenschaft der neueren Zeit. - Bd. 3. Die Nachkantischen Systeme*, herausgegeben von M. Simon, Felix Meyer Verlag GmbH, Hamburg 2000.

E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosphie und Wissenschaft der neueren Zeit,* trad. cast. de W. Roces, *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, 4 Vols., Fondo de Cultura Económica, México D.F. 1993.

E. Cassirer, *Erkenntnis, Begriff, Kultur*, herausgegeben, eingeleitet sowie mit Anmerkungen und Registern versehen von R.A. Bast, Felix Meyer Verlag, Hamburg 1993.

E. Cassirer, "Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik und Denkspsychologie", «Jahrbücher der Philosophie» 3, 1927, pp. 31-92.

E. Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, tr. cast. de W. Roces, *Kant, vida y doctrina*, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 1993.

E. Cassirer, "Newton and Leibniz", «The Philosophical Review» 52, 4/1943, pp. 366-391.

E. Cassirer, *Philosophie der Aufklärung*, tr. cast. de E. Ímaz, *Filosofía de la Ilustración*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1993.

E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis*, tr. cast. de A. Morones, *Filosofía de las formas simbólicas. Fenomenología del Reconocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 1998.

E. Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe*, Princeton University Press, Princeton 1970.

E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, en E. Cassirer, *Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe, Hrsg. von B. Recki, 26 Bände, Meiner, Hamburg, 1998-2009, Band 6, Text und Anm. Bearbeitet von R. Schmücker, 2000.

E. Cassirer, *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Betrachtungen*, en E. Cassirer, *Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe, Hrsg. von B. Recki, 26 Bände, Meiner, Hamburg, 1998-2009, Band 10, Text und Anm. Bearbeitet von R. Schmücker, 2001.

M. Casula, *L'illuminismo critico. Contributo allo studio dell'influsso del criticismo kantiano sul pensiero morale e religioso in Germania tra il 1783 e il 1810*, Marzorati, Milano 1967.

E. Cattin, "Situation de la logique hégelienne", en J.F. Kervégan; B. Mabille (eds.), *Hegel au présent. Une relève de la métaphysique?*, CNRS Éditions, Paris 2012, pp. 65-79.

C. Cesa, *Fichte e il primo idealismo*, Sansoni, Firenze 1975.

C. Cesa, *Introduzione a Ficht*e, Laterza, Roma-Bari 2008.

H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung (1871),* en H. Cohen, *Werke*, herausgegeben vom Hermann-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar der Universität Zürich unter der Leitung von H. Holzhey, Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York 1987, Band 1, Teil 1.3.

E. Colombo (ed.), *Antidialettica. Polemiche sul sistema hegeliano*, Unicopli, Milano 1998.

E. Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger, I. La filosofía trascendental: Kant*, Herder, Barcelona 1993.

R. Corazón González, *Kant y la Ilustración*, RIALP, Madrid 2004.

D. Corish, "McTaggart's Argument", «Philosophy» 80, 1/2005, pp. 77-99.

C. Cormick, "Tiempo y situacionalidad. La 'respuesta' merleaupontiana a la paradoja de McTaggart", «Ideas y Valores» 63, 156/2014, pp.165-189.

M.D. Crane, "The Method in the Metaphysics of Bernard Bosanquet", «The Philosophical Review» 29, 5/1920, pp. 437-452.

M.D. Crane, "The Nature of the Absolute in the Metaphysics of Bernard Bosanquet", «The Philosophical Review» 30, 2/1921, pp. 178-191.

M.D. Crane, "The Principle of Individuality in the Metaphysics of Bernard Bosanquet", «The Philosophical Review» 30, 1/1921, pp. 1-23.

M.J. Cresswell, "Reality as Experience in F. H. Bradley", «Australasian Journal of Philosophy» 55, 3/1977, pp. 169-188.

J. Cruz Cruz, *Conciencia y absoluto en Fichte,* Cuadernos de anuario filosófico de la Universidad de Navarra, Pamplona 1994.

J. Cruz Cruz, "Introducción" a J.G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, als Handschrift für seine Zuhörer*, tr. cast. de J. Cruz Cruz, *Doctrina de la ciencia*, Aguilar, Buenos Aires 1975, pp. IX-XLIV.

J. Cruz Cruz, "La Doctrina de la Ciencia" en J.G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, als Handschrift für seine Zuhörer*, tr. cast. de J. Cruz Cruz, *Fundamento de toda doctrina de la ciencia (1794)*, Pamplona 2005, pp. 5-30.

R.G. Cuartango, *Una nada que puede ser todo. Reflexividad en la* Ciencia de la lógica *de Hegel*, editoriaLímite, Santander 1999.

M.V. D'Alfonso, "La fondazione delle scienze: Fichte 1794-1811", en A. Bertinetto (ed.), *Leggere Fichte*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 2009, pp. 15-31.

M. Dal Pra, *Dialettica hegeliana ed epistemologia analitica*, Opera Universitaria dell'Università degli Studi di Milano, Milano 1977.

A. Deregibus, "Bradley e Spinoza. L'iper-spinozismo di F.H. Bradley", «Giornale di Metafisica» Nuova Serie 10, 3/1988, pp. 339-392 y «Giornale di Metafisica» Nuova Serie 11, 1/1989, pp. 3-40.

L. Dickey, "Hegel on Religion and Philosophy", en F.C. Beiser (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge-New York-Melbourne 1996, pp. 301-347.

F. Duque, *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Akal, Madrid 1998.

G. di Giovanni, “Introduction” a G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Edited and Translated by G. di Giovanni, *The Science of Logic*, Cambridge University Press, Cambridge-New York-Melbourne-Madrid-Cape Town- Singapore-São Paulo-Delhi-Dubai-Tokio 2010, pp. XI-LXII.

T.S. Eliot, *Knowledge and Experience in the Philosophy of F. H. Bradley*, Faber & Faber, London 1964.

A.C. Ewing, *Idealism: A Critical Survey*, Methuen & Co., London 1934.

M. Failla, *Dell'esistenza. Glosse allo scritto kantiano del 1762*, Quodlibet, Macerata 2012.

F. Ferraguto, “L’elevazione al punto di vista trascendentale nella *Wissenschaftslehre* di J.G. Fichte. Aspetti metodologici e questioni sistematiche”, en A. Bertinetto (ed.), *Leggere Fichte*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 2009, pp. 87-111.

P. Ferreira, *Bradley and the Structure of Knowledge*, State University of New York Press, Albany 1999.

E. Fleischmann, *La science universelle ou la logique de Hegel*, Plon, Paris 1968.

M. Foessel, “Hegel sans la dialectique?”, en J.F. Kervégan; B. Mabille (eds.), *Hegel au présent. Une relève de la métaphysique?*, CNRS Éditions, Paris 2012, pp. 253-266.

M. Friedman, *A Parting of the ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger*, Open Court, Chicago 2000.

M. Friedman, “Carnap, Cassirer, and Heidegger: The Davos Disputation and Twentieth Century Philosophy”, «European Journal of Philosophy» 10, 3/2002, p. 263-274.

H.F. Fulda, “La philosophie de Hegel—avec la métaphysique et sans elle”, en J.F. Kervégan; B. Mabille (eds.), *Hegel au présent. Une relève de la métaphysique?*, CNRS Éditions, Paris 2012, pp. 93-127.

H.F. Fulda, “Pre-concetto e concetto della filosofia in Hegel”, en A. Nuzzo (ed.), *La logica e la metafisica di Hegel. Guida alla critica*, NIS, Roma 1993, pp. 69-88.

H.F. Fulda, “‘Science of the Phenomenology of Spirit’: Hegel’s Program and its Implementation”, en D. Moyar (ed.), *Hegel’s Phenomenology of Spirit—A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, pp. 21-42.

S. Furlani, “Pratico e teoretico in Fichte e Hegel”, en A. Bertinetto (ed.), *Leggere Fichte*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 2009, pp. 339-351.

F. Gallo (ed.), *Modelli postkantiani del trascendentale*, Unicopli, Milano 1993.

P.S. García, “Sobre la noción de absoluto en F.H. Bradley”, «Thémata. Revista de filosofía» 18, 1997, pp. 189-196.

P. Gordon; J. White, *Philosophers as Educational Reformers. The influence of idealism on British educational thought and practice*, Routledge & Kegan Paul, London-Boston-Henley 1979.

N. Griffin, “Russell and Moore’s Revolt Against British Idealism”, en M. Beaney (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Analytic Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2013, pp. 383-406.

P. Guyer, “Absolute idealism and the rejection of Kantian dualism”, en K. Ameriks (ed.), *The Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge University Press, Cambridge-New York-Melbourne-Madrid-Cape Town 2005, pp. 37-56.

P. Guyer; R.-P. Horstmann, “Idealism”, en E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/idealism (consultado el 12 de febrero de 2017).

P. Guyer, “Thought and Being: Hegel’s Critique of Kant’s Theoretical Philosophy”, en F.C. Beiser (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge-New York-Melbourne 1996, pp. 171-210.

F. Houang, *Le neo-hegelianisme en Angleterre: la philosophie de Bernard Bosanquet, 1848-1923*, Vrin, Paris 1954.

P. Hylton, “Hegel and Analytic Philosophy”, en F.C. Besier (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge-New York-Melbourne 1996, pp. 445-485.

P. Hylton, “The Nature of Proposition and the Revolt against Idealism”, en R. Rorty; J.B. Schneewind; Q. Skinner (eds.), *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge-New York-Melbourne 1984, pp. 375-397.

J. Hyppolite, *Logique et existence: essai sur la logique de Hegel*, tr. cast. de L. Medrano, *Lógica y existencia*, Herder, Barcelona 1996.

J.-F. Kervégan, “La «teología política» de Hegel”, en M. Álvarez Gómez; M. Paredes Martín (eds.), *Derecho, historia y religión. Interpretaciones sobre la filosofía del derecho de Hegel*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2013, trad. cast. de I. Ramos Fernández, pp. 111-123.

J.C. King, “Bradley's 'Duty for Duty's Sake' and Kant's Ethics”, «Kant-Studien. Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft» 59, 1-4/1968, pp. 309-317.

A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, tr. cast. de A. Alonso Martos, Prólogo de M. Jiménez Redondo, *Introducción a la lectura de Hegel*, Trotta, Madrid 2013.

E.T. Long, “The Gifford Lectures and the Glasgow Hegelians”, «Review of Metaphysics» 43, 2/1989, pp. 357-384.

D. MacKinnon, “Aspects of Kant's Influence on British Theology”, en T. McWalter; G. MacDonald Ross (eds.), *Kant and his influence*, cit., pp. 348-365.

W.J. Mander, *British Idealism. A History*, Oxford University Press, Oxford 2011.

W.J. Mander, “McTaggart’s Argument for Idealism”, «The Journal of Speculative Philosophy» New Series 11, 1/1997, pp. 53-72.

M. Manunta, “T.S. Eliot e F. H. Bradley: la tradizione come surrogato dell’assoluto”, «Acme» 56, 2/2003, pp. 199-218.

S. Marcucci, *Aspetti epistemologici della finalità in Kant*, Le Monnier, Firenze 1972.

V.R. Mehta, “The Origins of English Idealism in Relation to Oxford”, «Journal of the History of Philosophy» 13, 2/1975, pp. 177-187.

R. Metz, *A Hundred Years of British Philosophy*, Allen & Unwin, London 1938.

G. Micheli, “The early reception of Kant's Thought in England 1785-1805”, en T. McWalter; G. MacDonald Ross (eds.), *Kant and his influence*, Thoemmes Press, London 1990, pp. 202-314.

A. Moni, "Avvertenza del traduttore", en G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, tr. it. de A. Moni; C. Cesa, *Scienza della logica*, "Introduzione" de L. Lugarini, 2 Vols., Laterza, Roma-Bari 2008, Vol. 1, pp. XXXIV-XXXV.

M. Morselli (ed.), *Il metodo dialettico*, Il Mulino, Bologna 1990.

J. Mosterín, "Kant como filósofo de la ciencia", «Enrahonar: quaderns de filosofia» 4, 1982, pp. 11-22.

J.H. Muirhead, "How Hegel came to England", «Mind» New Series 36, 144/1927, pp. 423-447.

J.H. Muirhead, *The Platonic Tradition in the Anglo-saxon Philosophy*, Allen & Unwin, London 1931.

A. Mumbrú Mora, "El concepto de exposición simbólica en Kant", «Éndoxa: Series Filosóficas» 29/2012, pp. 45-72.

H. Paolucci, "Hegel, Newton and Einstein", en R.S. Cohen; M.W. Wartofsky (eds.), *Hegel and the Sciences*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Boston-Lancaster 1984, pp. 55-85.

L. Pareyson, *Il sistema della libertà*, Mursia, Milano 1976.

F. Pérez-Borbujo Álvarez, "El lógos del amor. Filosofía y religión en el idealismo alemán", «Ars Brevis» 11, 2005, pp. 31-66.

R. Pettoello, "Introduzione" a F.A. Trendelenburg, *Geschichte der Kategorienlehre. Die Kategorienlehre in der Geschichte der Philosophie. Überblick und Beurtheilung,* tr. it. de R. Pettoello, *La Dottrina delle Categorie nella Storia della Filosofia*, "Presentazione" de P. Valore, Polimetrica, Milano 2004, pp. 9-26.

R. Pettoello, "Introduzione" a J.F. Herbart, *Hauptpunkte der Metaphysik*, tr. it. de R. Pettoello, *Metafisica in nuce. Punti principali della metafisica*, Cuem, Milano 2008, pp. 5-29.

R. Pettoello, *Introduzione a Herbart*, Laterza, Roma-Bari 1998.

R. Pettoello, *Leggere Kant*, Editrice La Scuola, Brescia 2014.

A. Philonenko, *L'Oeuvre de Kant:la philosophie critique*, Tome Premier, Vrin, Paris 1996.

T. Pinkard, "How Kantian was Hegel?", «Review of Metaphysics» 43, 4/1990, pp. 831-838.

R.B. Pippin, *Hegel's Idealism. The Satisfacion of Self-Consciousness*, Cambridge University Press, Camdridge-New York-Melbourne 1999.

R.B. Pippin, "Hegel, Georg Wilhelm Friedrich", en R. Audi (ed.) *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge-New York-Melbourne 1996, pp. 311-317.

R.B. Pippin, *Kant's Theory of Form. An Essay on the Critique of Pure Reason*, Yale University Press, New Haven and London 1982.

J. Pucelle, *L'idéalisme en Angleterre de Coleridge à Bradley*, La Bacconière, Neuchatel 1955.

A.M. Quinton, "Absolute Idealism", Dawes Hicks Lecture on Philosophy, British Academy 1971, from The Proceedings of the British Academy, Volume LVII, London, Oxford University Press 1972.

H. Rashdall, *The Metaphysics of Mr. F.H. Bradley*, From the Proceedings of the British Academy, Vol. V, Oxford University Press, Oxford 1912.

A. Renaut, *Kant aujourd'hui*, Aubier, Paris 1997.

G. Rensi, *Apologia dell'ateismo*, "Introduzione" de A. Torno, La Vita Felice, Milano 2012.

J. Rivano, "Nota preliminar sobre la filosofía de Bradley" en F.H. Bradley, *Appearance and Reality: A Metaphysical Essay*, tr. cast. y notas de J. Rivano, *Apariencia y realidad: ensayo metafísico*, 2 Vols., Ediciones de la Universidad de Chile, Santiago de Chile 1961, Vol. 1, pp. XIII-LXXI.

P. Robbins, *The British Hegelians 1875-1925*, Garland, London-New York 1982.

T. Rockmore, *Before and After Hegel: A Historical Introduction to Hegel's Thought*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1993.

T. Rockmore, *Hegel, Idealism, and Analytic Philosophy*, Yale University Press, New Haven-London 2005.

J.A. Rodriguez Tous, "Introducción" a G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichtes'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie,* tr. cast. de J.A. Rodriguez Tous, *Diferencia entre el sistema de la filosofía de Fichte y el de Schelling*, Alianza, Madrid 1989, pp. IX-XLIV.

V. Rühle, "El prólogo de Hegel a la *Fenomenología del espíritu*", tr. cast. de J. Martínez Contreras, revisión técnica de A. Carrasco Conde, en F. Duque (ed.), *Hegel. La Odisea del Espíritu (1807-2007)*, Ediciones Pensamiento, Madrid 2010, pp. 15-34.

D. Sacchi, "Differenza e opposizione nell'idealismo britannico: Bradley e McTaggart", en V. Melchiorre (ed.), *La differenza e l'origine*, Vita e Pensiero, Milano 1987, pp. 186-207.

D. Sacchi, "Introduzione" a F.H. Bradley, *Appearance and Reality: A Metaphysical Essay*, tr. it. de D. Sacchi, *Apparenza e Realtà*, Rusconi, Milano 1984, pp. 7-94.

L. Scaglia, "Conoscenza ed esperienza. Per una lettura 'relazionista' dello spirito della filosofia kantiana alla luce dello schematismo trascendentale", «Acme» 66, 1-2/2013, pp. 79-114.

J. Schmidt, "Inventing the Enlightenment: Anti-Jacobins, British Hegelians, and the 'Oxford English Dictionary'", «Journal of the History of Ideas» 64, 3/2003, pp. 421-443.

S. Sedgwick "Hegel's Critique of Kant: An Overview", en G. Bird (ed.), *A Companion to Kant*, Blackwell Publishing Ltd., Malden-Oxford-Victoria 2006, pp. 473-485.

R. Serrau, *Hegel et l'hegelianisme*, tr. cast. de L. Sigal, *Hegel y el hegelianismo*, EUDEBA, Rivadavia 1978.

E. Shore, "La prueba de McTaggart de la irrealidad del tiempo", «Principios: revista de filosofía» 9, 11-12/2002, pp. 27-61.

L. Siep, "¿Es el estado hegeliano un estado cristiano?", en M. Álvarez Gómez; M. Paredes Martín (eds.), *Derecho, historia y religión. Interpretaciones sobre la filosofía del derecho de Hegel*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2013, trad. cast. de M. Paredes Martín, pp. 139-154.

Mª.J. Soto-Bruna, "Idealismo", en A.L. González (ed.), *Diccionario de Filosofía*, EUNSA, Pamplona 2010, pp. 543-546.

P. Spinicci, *Lezioni sul tempo, la memoria e il racconto*, CUEM, Milano 2004.

P. Stekeler-Weithofer, “Die Frage nach dem Begriff. Was die analytische Philosophie von Hegel lernen könnte”, en R. Hiltscher; S. Klingner (eds.), *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, WBG, Darmstadt 2012, pp. 233-252.

R. Stern, “British Hegelianism: A Non-Metaphysical View?”, «European Journal of Philosophy» 2, 3/1994, pp. 293-321.

R. Stern, “Coherence as a Test for Truth”, «Philosophy and Phenomenological Research» 69, 2/2004, pp. 296-326.

R. Stern, “Did Hegel Hold an Identity Theory of Truth?”, «Mind» New Series 102, 408/1993, pp. 645-647.

R. Stern, “Hegel, British Idealism and the Curious Case of the Concrete Universal”, «British Journal for the History of Philosophy» 15, 1/2007, pp. 115-153.

R.A. Stern, “Why Hegel Now (Again)—and in What Form?”, «Royal Institute of Philosophy Supplements» 78, 2016, pp. 178-210.

R. Stern; N. Walker, “Hegelianism”, en E. Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 10 Vols., London-New York 1998, Vol. 4, pp. 280-302.

A.H. Stirling, “Stirling's relation to Hegel”, «Mind» 22, 85/1913, pp. 158-160.

G. Stock, “Thought and Sensibility in Leibniz, Kant and Bradley”, en T. McWalter; G. MacDonald Ross (eds.), *Kant and his influence*, Thoemmes Press, London 1990, pp. 104-125.

P. Taroni, *Assoluto. Frammenti di misticismo nella filosofia di Francis Herbert Bradley*, Cooperativa Libraria e di Informazione, Ravenna 1996.

A. Tassi, “Introduzione” a G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Beweise vom Daseyn Gottes—1829*, tr. it. de A. Tassi, *Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio*, Morcelliana, Brescia 2009, pp. 5-33.

C. Taylor, *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge 1975.

X. Tilliette, *L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Vrin, Paris 1995.

M. Tooley, “Farewell to McTaggart's Argument?”, «Philosophia» 38, 2/2010, pp. 243-255.

F.A. Trendelenburg, *Geschichte der Kategorienlehre*, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1963.

F.A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, Zwei Bände, Hirzel Verlag, Leipzig 1870, Erster Band, pp. 36-129.

M. Truglia, *F.H. Bradley e la genesi della filosofia analitica. Contributi per una definizione*, Unicopli, Milano 2007.

J. Toews, “Transformations of Hegelianism, 1805-1846”, in F.C. Beiser (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge-New York-Melbourne 1996, pp. 378-412.

C. Tugnoli, *La dialettica dell'esistenza. L'hegelismo eretico di John McTaggart*, FrancoAngeli, Milano 2000.

S. Turró, *Fichte. De la consciència a l'absolut*, Editorial Òmicron, Barcelona 2011.

S. Turró, “Lectura kantiana del *Génesis* como texto teológico-político”, en R.V. Orden Jiménez; J.M. Navarro Cordón; R. Rovira (eds.), *Kant en nuestro tiempo. Las realidades en que habitamos*, Biblioteca Nueva, Madrid 2016, pp. 355-373.

S. Turró, *Lliçons sobre historia i dret a Kant*, Edicions Universitat Barcelona, Barcelona 1997.

S. Turró, “Qué tipo de entidades son necesarias para hacer del mundo un mundo. A propósito de Enciclopedia §50”, «Studia Hegeliana» 1/2015, pp. 155-181.

S. Turró, *Filosofia i Modernitat. La reconstrucció de l'ordre del món*, Edicions Universitat de Barcelona, Barcelona 2016.

S. Turró, *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*, Anthropos, Barcelona 1996.

T. Valentini, *I fondamenti della libertà in J.G. Fichte. Studi sul primato del pratico*, Editori Riuniti University Press, Roma 2012.

P. Valore, *La sentenza di Isacco. Come dire la verità senza essere realisti*, Mimesis, Milano-Udine 2012.

F.C. Vega, “Hegel y el alma bella. Consideraciones ético-políticas desde la *Fenomenología del espíritu*”, «Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas» 32, 4/2011, pp. 625-641.

V. Verra, *Introduzione a Hegel*, Laterza, Roma-Bari 2007.

V. Verra (ed.), *La dialettica nel pensiero contemporaneo*, Il Mulino, Bologna 1976.

P. Vodret, “L'impostazione logica della teoria dei principi nella *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* e il rapporto con una possibile ontologia”, en A. Bertinetto (ed.), *Leggere Fichte*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 2009, pp. 33-48.

E. von Hartmann, *Ueber die dialektische Methode. Historisch-kritische Untersuchungen*, Carl Duncker's Verlag, Berlin 1868.

W.H. Walsh, “Kant's Critique of Pure Reason: Commentators in English, 1875-1945”, «Journal of the History of Ideas» 42, 4/1981, pp. 723-737.

T.E. Wartenberg, “Hegel’s idealism: The Logic of Conceptuality”, in F.C. Beiser (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge-New York-Melbourne 1996, pp. 102-129.

G. Watts Cunningham, *The Idealistic Argument in Recent British and American Philosophy*, Books for Libraries Press, New York 1967.

V. Welby, “Mr. McTaggart on the 'Unreality of Time'”, «Mind» New Series 18, 70/1909, pp. 326-328.

R. Wellek, *Immanuel Kant in England, 1793-1838*, Princeton University Press 1931.

K. Willis, “The Introduction and Critical Reception of Hegelian Thought in Britain 1830-1900”, «Victorian Studies» 32, 1/1988, pp. 85-111.

R. Wollheim, *F.H. Bradley*, Penguin, Harmondsworth-Baltimore-Ringwood 1969.

Otros estudios

F. Abadi, *Conocimiento y redención en la filosofía de Walter Benjamin*, Miño y Dávila Editores, Buenos Aires 2014.

N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, tr. cast. de J. Estelrich; J. Perez Ballestar, *Historia de la filosofía*, 4 Vols., Hora, Barcelona 1994 ss., Vol. 3, pp. 406-425.

K. Burgess-Jackson, "Anselm, Gaunilo and Lost Island", «Philosophy & Theology» 8, 3/1994, pp. 243-249

M. Cardani, "Nuevo realismo contra Kant", en J.M. Navarro Cordón; R.V. Orden Jiménez; R. Rovira (eds.), *Nuevas perspectivas sobre la filosofía de Kant*, Escolar y Mayo, Madrid 2016, pp. 57-66.

A. D'Elia, *Ernst Mach*, La Nuova Italia, Firenze 1971.

C. Darwin, *Autobiography*, tr. cast. de J.L. Gil Aristu, Introducción de M. Domínguez, *Autobiografía*, Laetoli, Pamplona 2009.

C. Darwin, *The Voyage of the Beagle*, tr. cast. *Viaje de un naturalista alrededor del mundo*, Miraguano Ediciones, Madrid 2014.

R. de la Ossa, "T.S. Eliot: poesía y metafísica", «Ideas y Valores» 36, 70/1986, pp. 77-94.

E. Einstein; L. Infeld, *The Evolution of Physics*, Touchstone, New York 1967.

M. Ferraris, *Goodbye Kant! Cosa resta oggi della Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 2004.

M. Ferraris, "Il problema non è l'ornitorinco. È Kant", «Rivista di estetica» 40, 13/2000, pp. 110-220.

M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, tr. cast. de J.F. Martín, *Manifiesto del nuevo realismo*, Biblioteca Nueva, Madrid 2013.

J. Ferrater Mora, "A priori", en J. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, nueva edición revisada, aumentada y actualizada por el profesor J.-M. Terricabras, 4 Vols., Ariel, Barcelona 1998, Vol. 1, pp. 4-10.

J. Ferrater Mora, "Hegelianismo", en J. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, nueva edición revisada, aumentada y actualizada por el profesor J.-M. Terricabras, 4 Vols., Ariel, Barcelona 1998, Vol. 2, pp. 1585-1590.

L. Geymonat, *Storia del pensiero filosofico*, tr. cast. de P. Lluis Font, *Historia de la filosofía y de la ciencia*, 3 Vols., Editorial Crítica, Barcelona 1998, Vol. 3.

H. Höffding, *Modern Philosophers*. Lectures delivered at the University of Copenhagen during the Autumn of 1902 and Lectures on Bergson delivered in 1913, translated by A.C. Mason, MacMillan and Co., London 1915.

P. Jimack, "The French Enlightenment I: Science, Materialism and Determinism", en S. Brown (ed.), *Routledge History of Philosophy*, Volume V: *British Philosophy and the Age of Enlightenment*, Routledge, London-New York 2000, pp. 228-250.

E. Jünger, *Der Waldgang*, tr. cast. de A. Sánchez Pascual, *La emboscadura*, Tusquets, Barcelona 1988.

M. Kuehn, “Hamilton’s Reading of Kant: A Chapter in the Early Scottish Reception of Kant’s Thought”, en T. McWalter; G. MacDonald Ross (eds.), *Kant and his influence*, Thoemmes Press, London 1990, pp. 315-347.

J. Lear, *Aristotle: The Desire to Understand*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.

S. Luft, “Philosophical Historiography in Marburg Neo-Kantianism: The Example of Cassirer’s Erkenntnisproblem”, en G. Hartung; V. Pluder (eds.), *From Hegel to Windelband*, De Gruyter, Boston 2015, pp. 181-205.

E. Mach, *Die Mechanik in ihrer Entwickelung historisch-kritisch dargestellt*, tr. cast. de J. Babini, *Desarrollo histórico-crítico de la mecánica*, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires-México 1949.

E. Mach, *Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung,* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1968.

M. Massimi, “From data to Phenomena: A Kantian Stance”, «Synthese» 182, 1/2011, pp. 101-116.

J.S. Mill, *On Liberty*, tr. cast. de C. Ruiz Sanjuán, *Sobre la libertad*, Akal, Madrid 2014.

G. Montalenti, “Introduzione: L'evoluzionismo ieri e oggi”, en C. Darwin, *On the Origin of Species*, tr. it. de L. Fratini*, L'origine delle specie*, Bollati Boringhieri, Torino 2012, pp. 15-65.

G.E. Moore, “Kant’s Idealism”, «Proceedings of the Aristotelian Society» New Series, Vol. 4 (1903-1904), pp. 127-140.

G. Moretti, *Il genio. Origine, storia, destino*, Morcelliana, Brescia 2011.

M. Mugnai, *Introduzione alla filosofia di Leibniz*, Einaudi, Torino 2001.

F.W. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, tr. cast., introducción y notas de E. Overjero y Maury, *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para ninguno*, Aguilar, Buenos Aires 1947.

F.W. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*, tr. cast., introducción y notas de E. Overjero y Maury, *Humano, demasiado humano: 1874-1878*, 2 vols., Aguilar, Buenos Aires 1948.

J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, Revista de Occidente, Madrid 1960.

L. Pareyson, “La filosofía italiana contemporánea”, Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía (Mendoza 1949), Universidad Nacional de Cuyo, Buenos Aires 1950, Vol. 1, pp. 480-492.

A. Poma, *La filosofia critica di Hermann Cohen*, Mursia, Milano 1988.

J.H. Randall Jr., “Review of *The Logic of the Humanities by Ernst Cassirer and Clarence S. Howe*”, «History and Theory» 2, 1/1962, pp. 66-74.

H.J. Sandkühler, “Linguaggio, segno, simbolo. L’anti-ontologia di Ernst Cassirer”, «Rivista internazionale di filosofia e psicologia» 1, 1-2/2010, pp. 1-13.

M. Santos Camacho, *Ética y filosofía analítica*, EUNSA, Pamplona 1975.

M. Schlick, *Allgemeine Erkenntnislehre*, Springer, Berlin 1918.

M. Schlick, *Form and Content, an Introduction to Philosophical Thinking*, en M. Schlick, *Gesammelte Aufsätze 1926-1936*, Gerold & Co., Wien 1938, pp. 151-249.

H. Sluga, "Review of Michael Friedman, *A Parting of the Ways*", «The Journal of Philosophy» 98, 11/2001, pp. 601-611.

M. Tamborini; M. Cardani, "New Realism and Transcendental Philosophy: A Critical Account", «Philosophy Today», forthcoming.

A. Udías Vallina, *Historia de la Física. De Arquímedes a Einstein*, Editorial Síntesis, Madrid 2004.

Voltaire, *Candide ou L'optimisme*, "Introduction et commentaire" de A. Morize, Société des textes français modernes, Paris 1957.

RESUMEN

A través de una reflexión acerca de las nociones de *forma* y *contenido* a partir de la filosofía kantiana, el presente trabajo ofrece una interpretación nueva del idealismo británico. Su punto de partida es el reconocimiento de un problema, a saber, el carácter heterodoxo de las doctrinas idealistas desarrolladas en el Reino Unido a raíz de las interpretaciones de las filosofías de Kant y Hegel.

Para ello, en primer lugar, se discute desde un punto de vista crítico la influencia de la filosofía kantiana sobre las propuestas metafísicas de los pensadores idealistas del otro lado del canal de la Mancha y se muestra que para comprender el *problema del idealismo británico* es necesario mirarlo desde una perspectiva capaz de tomar en cuenta los resultados de la *revolución de la manera de pensar* propuesta por Kant. Las nociones de *forma* y *contenido* constituyen la clave de acceso al criticismo y permiten razonar acerca de los nuevos conceptos de experiencia y objeto propuestos en la primera *Crítica*. Tras el análisis de la doctrina lógica del juicio de Bradley (comparada con el concepto de existencia en la filosofía kantiana), y del famoso argumento de McTaggart acerca de la irrealidad del tiempo (tan diferente respecto a las definiciones de la Estética Trascendental), se muestra que el planteamiento de los idealistas británicos no se conforma con los presupuestos y los requerimientos kantianos. Esta conclusión es respaldada también por la discusión de las críticas de Stirling a la filosofía trascendental, incapaz—según su forma de ver—de contestar a Hume. La suspensión del criticismo puesta de manifiesto depende en última instancia de un *círculo vicioso* que condiciona y es condicionado por la autoridad de Hegel.

Si lo que en Kant es un resultado sirve como comienzo inmediato al filosofar de Hegel, es porque el pensador de Stuttgart se ha subido a la *escalera* de la filosofía crítica, elevando su discurso a un nivel definido "meta-trascendental". Las nociones de *forma* y *contenido* ya no se hallan en la esfera de la subjetividad trascendental: el método de la lógica en su proceder, es decir, su conexión inmanente y su

necesidad en cuanto ciencia, es la identidad de forma y contenido en el elemento del pensar puro. El análisis muestra que los idealistas británicos no comprenden el alcance absoluto de la filosofía hegeliana: no solamente la rebajan a un método subjetivo, sino que reformulan los principios de la dialéctica de una forma tal que el pensamiento puro queda subordinado al ser. Puesto que la materia de la dialéctica deja de ser el pensamiento puro, y por lo tanto la forma absoluta misma, y que la propia dialéctica se convierte en una simple descripción de la realidad, se concluye que los idealistas británicos suspenden también el hegelianismo.

Si las filosofías de Kant y Hegel pueden considerarse *teorías del significado* porque construyen un sistema de significación sin el cual nada se presentaría como portador de sentido ni podría ser reconocido como tal, ninguno de los sistemas de los idealistas británicos entiende la filosofía de esta manera. Aunque la influencia del idealismo alemán sobre el pensamiento filosófico en el Reino Unido es reconocida y confirmada, se critica por tanto la lectura neohegeliana de los sistemas idealistas considerados, la cual, en realidad, es todavía muy difundida y aceptada. Los idealistas británicos tematizan lo Absoluto sin aplicar un método igualmente absoluto, lo cual implica, simplemente, no tematizarlo: se trata de una diferencia fundamental respecto a Hegel.

Se muestra, finalmente, que la relevancia de estas consideraciones se extiende más allá de su mero interés histórico: la génesis de la filosofía analítica en cuanto reacción contra el idealismo y el monismo depende de la subsunción bajo la misma categoría conceptual de las filosofías de Kant y Hegel, y de los idealistas británicos. Tal operación no toma en cuenta que la distancia lógica y metafísica entre los pensadores británicos y alemanes obliga a pensar que refutando los argumentos de unos no se acaba con los otros.

Se concluye evidenciando la importancia de un análisis basado en la discusión de las nociones de *forma* y *contenido* tanto para ofrecer una lectura nueva del idealismo británico, como para subrayar elementos críticos relacionados con el nacimiento de la filosofía analítica, y también para desacreditar toda interpretación del kantismo incapaz de comprender los resultados de su revolución ontológica.

Conclusioni[1]

I – Risultati della ricerca

Osservava saggiamente Ortega y Gasset che «in filosofia la via più retta non è normalmente anche il cammino più breve»[2]: il presente percorso teoretico è stato condotto tenendo a mente questa considerazione. La via retta che unisce la storia dell'idealismo tedesco alla storia del pensiero nel Regno Unito ha senz'altro i meriti di mettere in evidenza le relazioni fra i pensatori dei due lati del canale della Manica, e di risaltare l'indubitabile influenza degli uni sugli altri. L'interpretazione di Muirhead abbozzata nel Capitolo 1, il cui motto, nelle parole dello stesso pensatore scozzese, non dovrebbe essere *back to Kant*, bensì *back to Plato*, può essere messa in discussione soltanto alla luce di riflessioni storiche di questo tipo.[3]

Allo stesso modo, anche se certamente non perdono importanza, quelle letture che tendono a ricostruire la stagione idealista nel Regno Unito insistendo sugli elementi di continuità con la tradizione anteriore dimenticano di confrontarsi con fattori fondamentali dimostrati invece da numerosi elementi storici e culturali.[4] Senza sottolineare in modo deciso quella linea tracciata nella storia del pensiero idealista, molte delle questioni analizzate in questo lavoro potrebbero risultare poco

---

[1] Ringrazio Martino Cardani e Alessandro Vegetti per i loro utili consigli riguardo a queste Conclusioni e al Riassunto.

[2] J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, Revista de Occidente, Madrid 1960, p. 40. Tutte le traduzioni sono dell'autore della presente ricerca, tranne dove diversamente indicato.

[3] Si veda, a tal proposito, J.H. Muirhead, *The Platonic Tradition in the Anglo-Saxon Philosophy*, Allen & Unwin, London 1931, in particolare pp. 413-441.

[4] Sto pensando ai riferimenti alla teoria tomista della predicazione e dell'astrazione che, secondo alcuni critici, è distintiva della dottrina di Bradley. Credo che gli stessi argomenti che si sono opposti a Muirhead potrebbero valere anche per rispondere a tale questione. Nel corso dell'indagine, per esempio, si è fatto riferimento ai seguenti elementi: la crisi della fede durante l'Età Vittoriana; la reazione contro l'Illuminismo francese; l'opposizione al materialismo, il positivismo, lo scientismo; le critiche all'utilitarismo morale e politico; la diffusione delle idee kantiane in importanti riviste britanniche; i contatti diretti fra i pensatori di entrambi i lati del Canale della Manica (oltre a quello che si è già commentato, penso anche alla presenza di Coleridge e Wordsworth a Jena nel 1798, quando l' *Atheismusstreit* non aveva ancora messo in pericolo la cattedra di Fichte, e al fatto che Robinson e Winkelmann si dedicavano allo studio della filosofia di Spinoza mossi dal loro interesse per Schelling). Si veda, per esempio, D. Sacchi, "Introduzione" a F.H. Bradley, *Appearance and Reality: A Metaphysical Essay*, tr. it. di D. Sacchi, *Apparenza e Realtà*, Rusconi, Milano 1984, pp. 7-94.

chiare, e forse disconnesse dalla vivacità metafisica che caratterizza la filosofia britannica del XIX secolo.

Gli esiti di questa ricerca, tuttavia, dimostrano che, nonostante sia importante evidenziare da un punto di vista storico il ruolo fondamentale della filosofia tedesca per la formazione, l'evoluzione e addirittura la fine dell'idealismo britannico, è impossibile comprendere e valutare l'essenza e l'eredità dello stesso idealismo britannico senza entrare nella cosa stessa. Se gli argomenti filosofici che sostengono questa tesi non fossero sufficienti, una prova indiretta della medesima è costituita dai numerosi testi critici che, ancora oggi, insistono percorrendo la via più retta e sostenendo la natura neohegeliana o addirittura neokantiana degli idealisti britannici. Soltanto alla luce di una valutazione puramente teoretica, pertanto, è possibile realizzare quel compito.

Come si è anticipato nell'Introduzione e si è mostrato nel Capitolo 3, la novità delle analisi proposte qui consiste nel concentrarsi sul problema dell'idealismo britannico assumendo la sua esistenza e considerandolo esclusivamente da un punto di vista filosofico, con la ferma convinzione che tanto le fonti primarie come quelle secondarie sono una prova della sua presenza.

Il *cammino più breve* per trattare questo problema, quindi, non attraversa la contingenza della storia e non connette semplicemente il punto di partenza con il punto d'arrivo: avanza, al contrario, nel terreno fertile dell'analisi, che non conosce direzioni a priori, e che può anche ritorcersi e tornare indietro.

Come già si è commentato, la decisione di percorrere questo cammino ritorto, seppur a ben vedere più corto, dipende da tre questioni fondamentali: (1) comprendere e delucidare la storia dell'idealismo britannico da un punto di vista teoretico, per poter così (2) valutare e riconsiderare le proposte avanzate dalla critica contemporanea con il fine di (3) mostrare alcune delle conseguenze che, più o meno direttamente, dipendono da interpretazioni non esaustive, come ad esempio nel caso della filosofia analitica. Nel contesto di quest'analisi, pertanto, entrare nella cosa stessa ha significato considerare l'idealismo britannico avanzando soltanto per concetti seguendo le tracce dei significati di forma e contenuto: ciò ha permesso di smascherare importanti problemi interpretativi.

Indipendentemente dai risultati ottenuti da ciascuno dei suoi interpreti, (1)

le forme particolari di filosofia idealista che si sono discusse dimostrano inequivocabilmente una tendenza comune, la cui origine si trova nelle dottrine di Kant e Hegel. Come si è ricordato in varie occasioni, questa tendenza può essere riassunta con l'idea che Hegel avrebbe portato a compimento il progetto kantiano: si tratterebbe di un ragionamento corretto qualora fosse concepito accogliendo un punto di vista hegeliano. Tuttavia, mentre Hegel si è erto sulla scala di Kant elevando il discorso critico ad un piano persino più alto (definito "meta-trascendentale"), gli argomenti proposti dai pensatori britannici non ottengono mai il medesimo statuto metafisico. L'immagine del circolo vizioso utilizzata nel Capitolo 1 spiega il senso di queste affermazioni. Viste in questo modo, le pretese dei sistemi filosofici che pretendono cercare nell'Assoluto la risposta alla domanda intorno al carattere ultimo della realtà, subiscono un importante ridimensionamento nella storia della filosofia.

È un'altra, però, la questione oggetto di maggiore interesse: senza badare all'orientamento dei sistemi discussi, cioè indipendentemente dalle intenzioni apologetiche o critiche nei confronti di Kant o Hegel, e se le considerazioni proposte in questa tesi intorno alle nozioni di forma e contenuto sono corrette, allora le dottrine di Bradley, Bosanquet, McTaggart, Stirling e Seth non condividono con l'idealismo post-kantiano tedesco lo stesso sistema semiotico. Le questioni sollevate e le soluzioni proposte non possono essere definite né attraverso il linguaggio kantiano, né ricorrendo a quello hegeliano.

Quando l'idealismo britannico riceve, da parte della critica, la scomoda etichetta di neohegeliano, soffre una forzatura ingiustificata che deve essere messa in luce e criticata (2). Molti dei testi critici citati durante l'analisi, così come le osservazioni proposte nel Capitolo 3, mostrano come tale tendenza ermeneutica sia trasversale e diacronica, non potendo in nessun caso essere ridotta a un'epoca, o ascritta ad un pensatore o a una Scuola filosofica in concreto. Spetta senz'altro ad un altro tribunale stabilire se tutte quelle opere propongono interpretazioni scorrette, o se più semplicemente si concentrano su altre questioni—di modo che, in ultima istanza, vedono solo i dettagli, ma non il quadro d'insieme: questa indagine si limita a metterle in dubbio a ad offrire un'alternativa, con la convinzione di poter così anche contribuire a chiarire altri problemi filosofici.

Il più rilevante di questi problemi (3), indubbiamente, concerne i padri della filosofia analitica, detrattori dell'idealismo: sì, ma di quale idealismo? La distanza logica e metafisica fra i pensatori britannici e tedeschi obbliga a pensare che confutando gli argomenti di quelli non vengano intaccati gli argomenti di questi, e viceversa. I brevi accenni alla reazione anti-idealista di Moore e Russell dovrebbero per lo meno mettere in guardia dinnanzi alle semplificazioni affrettate che, purtroppo, caratterizzano alcune di quelle riflessioni filosofiche.

Ovviamente gli argomenti proposti in questa sede non appaiono sufficienti per scrivere una nuova storia dell'inizio della filosofia analitica; tuttavia, anche grazie alle considerazioni svolte in altri studi, possono comunque contribuire ad ampliare l'orizzonte di senso che la stessa filosofia analitica dovrebbe abbracciare, o almeno a richiedere che lo ampli. Come si è osservato nel Capitolo 3, l'interesse per la filosofia hegeliana e per la filosofia idealista britannica si sta, poco a poco, riprendendo anche in ambiti non precisamente storicisti e più affini a ricerche analitiche. Questo fenomeno può certamente essere interpretato come un segnale indiretto dell'importanza di questo ampliamento, e della necessità di rinunciare ad etichette poco chiare, considerando soprattutto la reticenza generale verso i *nemici dell'analisi*.[5]

In ogni caso, l'idea di una effettiva distinzione e divisione fra la filosofia continentale e la filosofia analitica è ancora molto diffusa: in realtà, al meno nel contesto di lingua inglese, il *bivio* presso cui si è trovata la filosofia non è così definito. In effetti, l'errore interpretativo che si è discusso in queste pagine dimostra che alla base di tale divisione si trova una scelta filosofica poco chiara, e certamente giustificata in maniera insufficiente.

—

Anche se è certamente opportuno riconoscere un rinnovato interesse per l'idealismo britannico, nessuna teoria filosofica a riguardo può nascondere il suo tramonto. La fragilità degli argomenti che sono stati presi in considerazione in questo lavoro, tuttavia, non è in grado di dare da sola una spiegazione di tutte le

[5] Russell si riferisce a Hegel con queste parole nella sua celebre opera *A History of Western Philosophy*, Simon and Shuster, New York 1964, p. 744. Per ulteriori considerazioni, si veda il Capitolo 3.

ragioni della scomparsa del movimento: in fondo, quale filosofia è perfetta? Per spiegare questo declino esistono senz'altro motivi storici e politici, come ad esempio la crisi della prima guerra mondiale.[6] Senza dubbio, la condanna senza giudizio dei suoi primi detrattori, mossi da sospetti radicali verso l'idealismo in generale, deve essere considerata un elemento fondamentale. Tuttavia, nonostante la sua importanza per la filosofia del XX secolo, è ragionevole pensare che, dopo il parricidio di Hegel, la nuova filosofia avrebbe potuto semplicemente dirigersi verso altri lidi speculativi, senza che ciò implicasse la necessaria dissoluzione dell'idealismo.

Prima di concludere, si cercherà allora di discutere un ulteriore motivo di riflessione. Contrariamente a quanto afferma Pucelle, l'idealismo assoluto *ne meurt pas en beauté*: mentre le filosofie realiste e pragmatiste «si modellavano sulla scienza» e «si compromettevano con essa a tutti i livelli, sviluppando una visione del mondo che si accordava con i suoi risultati ultimi», «gli idealisti fallirono nel compromettersi con questo processo, e come risultato furono lasciati indietro»[7].

Se si mettono in relazione queste affermazioni di Mander con il problema della scienza nella metafisica di Hegel a cui si è accennato nel Capitolo 2, forse si potrà finalmente trovare un terreno in cui l'idealismo britannico e la filosofia hegeliana riescono a condividere un orizzonte comune. Il punto di vista assoluto di Hegel implica la non-emendabilità della filosofia, dato che la scienza è la cosa stessa: ciò che conferisce connessione immanente e necessità al sistema è proprio l'identità fra forma e contenuto. Le critiche scientifiche al sistema hegeliano mosse da Fries e Herbart spiegano il senso di queste considerazioni; inoltre, non è un caso se si è speculato intorno al concetto di fine della storia proprio come conseguenza della prospettiva hegeliana.

Come già si è visto, nessuno degli idealisti britannici si riconosce nelle assunzioni metodologiche di Hegel. Come nel caso di Hegel, però, le loro proposte filosofiche sono incapaci di comprendere la varietà del finito senza appellarsi alla

---

6 Si veda P. Robbins, *The British Hegelians 1875-1925*, Garland, London-New York 1982, in particolare pp. 102-109.

7 W.J. Mander, *British Idealism. A History*, Oxford University Press, Oxford 2011, p. 547 e p. 551. Si veda J. Pucelle, *L'idéalisme en Angleterre de Coleridge à Bradley*, La Bacconière, Neuchatel 1955.

sua risoluzione o trasmutazione nell'infinito. In termini più concreti, questo implica l'impossibilità materiale e formale di aprirsi al progresso della scienza: non solo perché le scienze particolari hanno un ruolo decisamente marginale all'interno dei loro sistemi (impossibilità materiale), ma anche perché l'essenza del pensiero impedisce la comprensione del mondo.[8] In ultima istanza, la distinzione fra apparenza e realtà si rivela soltanto nel terreno metafisico, e questo implica che i saperi particolari non si elevano in nessun momento al medesimo statuto gnoseologico della propria metafisica. Allo stesso modo, i loro oggetti sono sempre subordinati all'Assoluto (impossibilità formale).

> Lo scopo della scienza naturale non è in alcun modo l'accertamento della verità ultima né, tanto meno, si può dire che la sua sfera oggettuale trascenda l'orizzonte dei fenomeni. Le idee con le quali essa opera non hanno la funzione di manifestare il vero carattere della realtà e perciò fraintende la loro finalità e la loro portata sia chi pretende di sottoporle ad una critica di carattere metafisico sa chi volesse farne un'arma contro la stessa metafisica […]. Finché quella scienza si attiene semplicemente allo studio dei fenomeni e delle loro leggi la metafisica non ha diritto ad una sola parola di critica nei suoi confronti. Il diritto alla critica comincia allorché ciò che è relativo—le pure modalità dell'apparenza—viene, coscientemente o no, presentato come qualcosa di più.[9]

Questi argomenti, che *prima facie* potrebbero suggerire un riferimento al veto kantiano dell'impossibilità di superare i confini fra le scienze, dipende in realtà dalla pretesa, derivata dall'hegelismo, di considerare come *vero* l'*intero*, e dall'aspirazione a definire ciò che appartiene all'esistenza solo come totalità:

> La filosofia si occupa essenzialmente del concreto e dell'intero, mentre la scienza si occupa essenzialmente dell'astratto e della parte. Si potrebbe affermare […] che la scienza tratta con l'esistenza esperita in maniera indiretta. La scienza "uccide per dissezionare". Questa imputazione [...] corrisponde al semplice riconoscimento delle funzioni della scienza e del suo grado in un sistema logico.[10]

---

8 È già stato segnalato durante la discussione che l'Assoluto è inconoscibile. Anche se gli idealisti britannici cercano di offrirne una descrizione positiva (attraverso il principio di non-contraddizione, la trasmutazione armonica degli enti finiti, l'amore), le domande intorno a come e perché il finito deve risolversi nell'infinito, e a quale relazione sussiste fra l'Assoluto e le sue apparenze, rimangono senza risposta.

9 F.H. Bradley, *Apparenza e Realtà*, cit., p.438 e p. 440. In maniera simile, McTaggart afferma che «gli oggetti della scienza fisica hanno la dimensione del tempo così come anche quella dello spazio» (J.E. McTaggart, *The Nature of Existence*, Vol. 1, Cambridge University Press, Cambridge 1921, p. 185). Seguendo le sue stesse assunzioni, a cui si sono già dedicate riflessioni nei capitoli precedenti, il tempo non è reale: ciò implica la presenza di uno iato fra le scienze particolari e la metafisica.

10 B. Bosanquet, *The Principle of Individuality and Value*, MacMillan and Co., London 1912, pp. 33-34.

In altre parole: nell'ambito concettuale dei loro sistemi metafisici, gli idealisti potrebbero integrare il progresso scientifico solo in quanto i contenuti della scienza non possono né devono interferire con i problemi della filosofia, sviluppandosi su livelli astrattivi, conoscitivi e ontologici decisamente più bassi. Nel fondo, soltanto rinunciando alle loro vanagloriose e immodeste pretese—una chiara eredità hegeliana—gli idealisti britannici avrebbero potuto riconciliare la filosofia con altre discipline e adeguarsi al progresso scientifico. Il circolo vizioso denunciato nel primo capitolo e messo in risalto durante l'analisi, però, ha sicuramente ostacolato e reso impossibili riflessioni più profonde intorno alla filosofia di Kant, e, con queste, intorno al problema della scienza. La natura finita della dottrina kantiana e il veto imposto a tutte le scienze, che Hegel cerca di superare, garantisce in effetti una più prudente ripartizione di oneri e onori: trasformando il procedimento della metafisica "operando in essa una radicale rivoluzione sul modello di quella dei geometri e dei fisici"[11], la filosofia trascendentale riconosce e ammette la possibilità—o meglio, la necessità—di un'interazione fra le scienze e la filosofia che lascia la porta aperta per continue influenze mutue.

Usando una metafora di Jünger, se il progresso scientifico è una nave che si muove a velocità sempre maggiore, i pensatori britannici rimarrebbero a riva, convinti di trovarsi nel territorio della verità (nome seducente) senza chiedersi a che titolo lo possiedono, e pensando di averlo scoperto con i loro propri mezzi. Senza quel compromesso con la scienza, ovviamente, «la nave continuerà il suo viaggio al di là di ogni catastrofe»[12], ratificando il declino dell'idealismo britannico e l'epilogo infruttuoso della stagione delle filosofie dell'Assoluto.

II – *BACK TO KANT?*

I risultati appena riassunti portano così alle considerazioni finali. L'importanza di riesaminare i sistemi filosofici sviluppati nel Regno Unito durante l'epoca idealista considerata in questa ricerca dipende da una precisa interpretazione della filosofia kantiana. La decisione di considerare il kantismo in particolare (e l'idealismo in

[11] I. Kant, KrV, BXXII (48). Fra parentesi si indica la paginazione della traduzione italiana della *Critica della ragion pura* di P. Chiodi, UTET, Torino 2005.

[12] E. Jünger, *Der Waldgang*, Klett-Cotta, Stuttgart 2001, p. 70. La traduzione dal tedesco è dell'autore di questa ricerca.

generale) da un punto di vista neokantiano, questione che è stata commentata fin dall'Introduzione, trova quindi la sua più completa giustificazione. Prescindendo da una lettura del criticismo basata sui principi tipici di questa posizione filosofica, difficilmente sarebbe possibile mettere in luce le differenze e gli errori dei filosofi britannici. In effetti, come già si è ricordato in varie occasioni, la pretesa di questa indagine consiste nel mostrare la necessità di un cambiamento metodologico nella discussione dell'idealismo britannico. Senza l'introduzione di questo cambiamento, le analisi teoretiche necessarie per offrirne una interpretazione convincente troverebbero il loro limite in riflessioni estrinseche rispetto alla filosofia di Kant, o di Hegel. L'ampio excursus che occupa la prima parte del Capitolo 1, in questo senso, permette proprio di sviluppare riflessioni da Kant fino a Stirling, Seth, Bradley, Bosanquet e McTaggart attraverso le nozioni di forma e contenuto, e senza soluzione di continuità.

Così, la presente ricerca sull'idealismo britannico, che comincia con Kant, termina manifestando e rivendicando la necessità di tornare a Kant, e di opporsi energicamente a qualsiasi lettura dualista, realista, o psicologista della sua filosofia. Senza affermare hegelianamente che il risultato è lo stesso il principio—sarebbe pretendere troppo—, è almeno importante riconoscere che persino queste pagine dedicate alla filosofia idealista nel Regno Unito suggeriscono un perentorio *back to Kant*! Hanno dimostrato, in effetti, che una volta avviata la rivoluzione nel modo di pensare, qualsiasi posizione speculativa posteriore al criticismo e concepita con l'intenzione di fondare e difendere un punto di vista qualsiasi riguardo alla relazione fra pensiero ed essere, non può prescindere da un confronto più o meno diretto con la filosofia kantiana. In altre parole: *solo la via critica continua a restare aperta*. Si tratta certamente di un cammino lungo e complesso. Tuttavia, le insidie che lo rendono difficile dipendono dalla propria ragione umana, «spinta ad andare oltre l'uso empirico e ad arrischiarsi in un uso puro che si serve di semplici idee, fino agli estremi limiti della conoscenza»[13]:

nil mortalibus ardui est:
coelum ipsum petimus stultitia.

[13] I. Kant, KrV, A797/B825 (602).

RIASSUNTO

La presente ricerca offre una interpretazione nuova dell'idealismo britannico attraverso una riflessione intorno alle nozioni di forma e contenuto a partire dalla filosofia kantiana. Il suo punto di partenza è il riconoscimento di un problema: la natura eterodossa delle dottrine idealiste sviluppate nel Regno Unito come conseguenza delle interpretazioni delle filosofie di Kant e Hegel.

Per ottenere questo obbiettivo, in primo luogo, si discute da un punto di vista critico l'influenza della filosofia kantiana sulle proposte metafisiche dei pensatori idealisti dell'altro lato del Canale della Manica, e si mostra che per comprendere il problema dell'idealismo britannico è necessario considerarlo da una prospettiva capace di tenere in conto i risultati della rivoluzione nel modo di pensare proposta da Kant. Le nozioni di forma e contenuto costituiscono la chiave di accesso al criticismo e permettono di ragionare intorno ai nuovi concetti di esperienza e oggetto proposti nella prima Critica.

In seguito all'analisi della dottrina logica del giudizio di Bradley (confrontata con il concetto di esistenza nella filosofia kantiana), e del famoso argomento di McTaggart riguardo all'irrealtà del tempo (così diverso rispetto alle definizioni dell'Estetica Trascendentale), si mostra che l'impostazione degli idealisti britannici non corrisponde ai presupposti e ai principi kantiani. Questa conclusione è supportata anche dalla discussione delle critiche di Stirling alla filosofia trascendentale, incapace—a suo giudizio—di rispondere a Hume. La sospensione del criticismo messa in evidenza dipende in ultima istanza da un circolo vizioso che condiziona ed è condizionato dall'autorità di Hegel.

Se quello che presso Kant è un risultato costituisce invece un cominciamento immediato nel filosofare di Hegel, è perché il pensatore di Stoccarda si è erto sulla scala della filosofia critica, elevando il suo discorso ad un livello definito "meta-trascendentale". Le nozioni di forma e contenuto non si trovano più nella sfera della soggettività trascendentale: il metodo della logica nel

suo procedere, cioè la sua connessione immanente e necessità in quanto scienza, è l'identità di forma e contenuto nell'elemento del puro pensiero. L'analisi mostra che gli idealisti britannici non comprendono la portata assoluta della filosofia hegeliana: non soltanto la degradano a un metodo soggettivo, ma riformulano addirittura i principi della dialettica in un modo tale che il pensiero viene subordinato all'essere. Dato che la materia della dialettica non è più il puro pensare, e quindi la stessa forma assoluta, e che la propria dialettica si converte in una semplice descrizione della realtà, si conclude che gli idealisti britannici sospendono anche l'hegelianismo.

Se le filosofie di Kant e Hegel possono essere considerate teorie del significato, perché costruiscono un sistema di significazione senza il quale nulla si presenterebbe come portatore di senso, né potrebbe essere riconosciuto come tale, nessuno dei sistemi degli idealisti britannici concepisce la filosofia in questo modo. Anche se l'influenza dell'idealismo tedesco sul pensiero filosofico nel Regno Unito è riconosciuta e confermata, si critica la lettura neo-hegeliana dei sistemi presi in considerazione: tale lettura è ancora molto diffusa e accettata. Gli idealisti britannici tematizzano l'Assoluto senza comprenderlo attraverso un metodo altrettanto assoluto: ciò implica, semplicemente, non tematizzarlo. Si tratta di una differenza fondamentale rispetto a Hegel.

Si mostra, infine, che la rilevanza di queste considerazioni si estende ben oltre il suo interesse storico: la genesi della filosofia analitica come reazione contro l'idealismo dipende dalla sussunzione delle filosofie di Kant e Hegel e degli idealisti britannici sotto la medesima categoria concettuale. Questa operazione non tiene in conto che la distanza logica e metafisica fra i pensatori britannici e tedeschi obbliga a pensare che confutando gli argomenti dei primi non vengono intaccati gli argomenti di questi, e viceversa.

Si conclude evidenziando l'importanza di un'analisi basata sulla discussione delle nozioni di forma e contenuto tanto per offrire una nuova lettura dell'idealismo britannico, come per sottolineare elementi critici connessi con la nascita della filosofia analitica, ma anche per screditare le letture del kantismo incapaci di comprendere i risultati della sua rivoluzione ontologica.